

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen



VI, 1
1954

UITGAVE VAN DE SINT PIETERSABDIJ, STEENBRUGGE

FIRMA KAREL BEYAERT

BRUGGE



N.V. MARTINUS NIJHOFF

's-GRAVENHAGE

UITGEGEVEN MET DE STEUN DER UNIVERSITAIRE STICHTING VAN BRUGGE

SINT PIETERSABDIJ, STEENBRUGGE

CORPUS CHRISTIANORUM

SEU

NOVA PATRUM COLLECTIO

Series Latina

iam prodierunt :

VOL. I : Q. S. Fl. Tertulliani Opera Catholica.
fasc. 1. — xxviii-76 pag. et iv tabulae.
80 b. fr.

VOL. CIII et CIV : S. Caesarii Arelatensis Sermones.
2 tomi. cxxii-1130 pag.
800 b. fr. ; *relicti* : 965 b. fr.

sub prelo :

VOL. I, fasc. alter. Pag. 77-692.

VOL. II : Q. S. Tertulliani Opera Montanistica.

VOL. XXXVI : S. Augustini Tractatus in Evangelium Iohannis.

proxime prodibunt :

VOL. XXXVIII-XXXIX : S. Augustini Enarrationes in Psalmos.

VOL. XLVII-XLVIII : S. Augustini De civitate Dei.

Series Latina 180 volumina in-8° circiter 800 p. amplectetur.
Prostat apud Brepols et omnes
Bibliopolas.

N. V. BREPOLS, TURNHOUT, BELGIË

SACRIS ERUDIRI

JAARBOEK VOOR GODSDIENSTWETENSCHAPPEN

verschijnt eenmaal 's jaars
in een boekdeel van circa
400 blz.

320 fr.

Redactie en Administratie : St. Pietersabdij, Steenbrugge.

Postrekening : Brussel 1333.19.

Bankrelatie : Bank van Roeselare.

Medeuitgevers :

Voor België : Firma Karel Beyaert, Brugge ;

Voor alle overige landen : Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.

Adressen der Medewerkers aan de zesde jaargang, eerste
deel :

Dom B. BOTTE, Abbaye du Mont-César, Louvain, Belgique.

Dom L. BROU, Quart Abbey, Ryde, Isle of Wight, England.

Prof. Dr. W. DÜRIG, Regensburg, Liskircherstrasse, 26, Deutschland.

Dom M. HUGLO, Abbaye St-Pierre, Solesmes (Sarthe), France.

Dr. A. KURFESS, Neu-Ölsburg, Kreis Peine (Hannover), Deutschland.

Z. E. H. J. NOTERDAEME, Snellegem, België.

Rev. S. J. P. VAN DIJK, O.F.M., 4A, South Parks Road, Oxford,
England.

Het tweede deel van de zesde jaargang verschijnt in Augustus.

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen

IMPRIMI POTES

Steenbrugis,
31 Decembri 1953
† Isidorus LAMBRECHT
Abbas.

IMPRIMATUR

Brugis,
15 Ianuarii 1954
M. DE KEYZER
Vic. Gen.

SACRIS ERUDIRI

Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen



VI
1954

UITGAVE VAN DE SINT PIETERSABDIJ, STEENBRUGGE

FIRMA KAREL BEYAERT
BRUGGE



N.V. MARTINUS NIJHOFF
's-GRAVENHAGE

UITGEGEVEN MET DE STEUN DER UNIVERSITAIRE STICHTING VAN BELGIË

Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus

« *Iam nova progenies caelo demittitur alto* »
in christlicher Deutung

(Dom Alban DOLD in Beuron zum goldenen Professjubilaeum)

VON

Alfons KURFESS

(*Neu-Ölsburg, Kreis Peine/Hannover*)

Wir können Ludwig Schade nicht dankbar genug sein für die ansprechende Übersetzung 'ausgewählter Briefe des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus' ¹. Aus der 'Einführung' (Sch. I p. xvi f.) sei hervorgehoben: « In seltener Einmütigkeit weist man unter allen Schriften unseres Kirchenvaters seinen Briefen die Palme zu. Sie begeisterten einen Karl den Grossen und einen Erasmus von Rotterdam, sie erbauten einen Petrarca und bildeten die Erholung des mächtigsten Fürsten des xvi. Jahrh., Kaiser Karls V. Eine hl. Theresia führt ihre Sinnesänderung auf des Hieronymus Briefe zurück, und Petrus Canisius, der für seine Zeit die mangelnde Kenntnis der Väterschriften beklagte, suchte ihr entgegenzuwirken durch eine Ausgabe ausgewählter Briefe unseres Heiligen (1586) ».

Ep. 53, 7 lesen wir die sonderbare Stelle, die voll Ironie Vergil behandelt: Quasi non legerimus Homerocentonas et

1. BKV², II. Reihe, Bd. XVI (1937) [= Sch. II].
(1936) [= Sch. I] und XVIII

Vergiliocentonas ac non sic etiam Maronem sine Christo pos-
simus dicere Christianum, quia scripserit (Buc. 4, 6 sq.):

Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;

Iam nova progenies caelo demittitur alto,

et patrem loquentem ad filium (Aen. 1, 664);

Nate, meae vires, mea magna potentia solus;

et post verba Salvatoris in cruce (Aen. 2, 650):

Talia perstabat memorans fixusque manebat.

Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia, docere quod
ignores ¹.

Gegen wen richten sich diese sarkastischen Worte im (53.)
Brief an den Presbyter Paulinus ²? Sonst behandelt doch
Hieronymus Vergil durchaus ernsthaft und begegnet ihm mit
grosser Hochachtung: z. B. im 58. Brief ³: « Judas aber, der
einst das Wort vernahm: 'Du, o Mensch, mein Führer und
mein Bekannter! Im Hause Gottes wandelten wir einträchtig
zusammen' ⁴, wird als Verräter seines Freundes, seines Mei-
sters, ja seines Erlösers überführt, ⁵ und: 'Hoch am Balken
er flicht zum garstigen Tode den Knoten' (Aen. 12, 603) »
— oder im 126. Brief an Marcellinus und Anapsychia (Sch.
II, 196): « In diesem Jahre (410) hatte ich bereits drei Bücher
(des Propheten Ezechiel) erklärt, als ein plötzlicher Einfall
jener Barbarenvölker einsetzte, über die der von dir so hoch-
geschätzte Vergil schreibt: 'die weithin das Land durch-
schweifenden Barcäer' (Aen. 4, 42) » ⁶; im 49. (48.) Brief
§ 12 ⁷: « Mit Vergil sage ich: 'Schau dem ins Auge, der zum
Kampfe aufruft' (Aen. 11, 374 f.). ». In allen Fällen zitiert
Hieronymus, wie mir scheint, aus durchaus ernstem Grunde

1. Vgl. K. A. SCHEKLE, *Virgil
in der Deutung Augustins*, Stutt-
gart, 1939, S. 21 und 194.

2. Aus dem Jahre 395, vgl.
Sch. II, 251 ff.

3. Gleichfalls aus dem Jahre
395: Sch. I, 172.

4. Ps. 54, 14 f.

5. Vgl. Mt. 26, 46; 27, 5.

6. Vgl. auch den 133. Brief (an

Ktesiphon) [Sch. II, 199] mit Zi-
tat aus Aen. VI 733/5; ebd. § 3
(Sch. 204) zitiert er Georg. II 325
ff., um die unzüchtigen Zusam-
menkünfte der Priszillianisten zu
schildern; im 123. Brief (an Ge-
ruchia) § 13 (Sch. I, 205) führt
er Aen. IV 32 ff. und 548 ff. an.

7. Verteidigungsschrift an Pam-
machius: Sch. II, 167 M.

Vergil. Und an *einer* Stelle bringt er gleich drei berühmte heidnische Schriftsteller, um dem hochgebildeten Paulinus von Nola ein Kompliment zu machen; in dem schon erwähnten 58. Brief § 11 (Sch. I, 185): « Drum ans Werk, ans Werk! Das Leben gibt den Sterblichen nichts ohne grosse Anstrengung¹. Mögest du in der Kirche dieselbe Stellung einnehmen, die du früher im Senate innehattest! Erwirb dir Reichtümer, die du täglich ausgeben kannst, ohne dass du je Mangel hast, solange noch die jugendliche Kraft vorhanden ist, bevor die Haare grau werden², ehe Krankheiten und das traurige Greisenalter mit seinen Schwächen sich nahen und der unerbittliche, harte Tod dich hinwegrafft³.

Freilich unter dem Eindruck des berühmten Traumgesichtes⁴ schreibt er an Papst Damasus⁵: « Des Christen Mund sollte sich doch inachtnehmen vor Ausdrücken wie: allmächtiger Juppiter, beim Herkules, beim Kastor, alles Namen, die Ungeheuer, aber keine göttlichen Wesen bezeichnen. Und heute können wir beobachten, wie selbst Priester Evangelien und Propheten vernachlässigen, dafür aber Komödien lesen, Liebeslieder singen, die der Dichter Hirten in den Mund legte, den Vergil in den Händen halten und sich in freier sündhafter Entscheidung dem hingeben, was in den Knabenjahren Zwang war ». Bevor aber der Kirchenvater im 22. Brief (an Eustochium) seinen Traum erzählt, warnt er die Freundin, für eine Beherrscherin der Redekunst zu gelten oder vorzüglich sich in lyrischen Liedern und im Spiel der Verse zu versuchen (Sch. I, 99): « Was hat Horaz mit dem Psalter zu tun, was Maro mit den Evangelien, was Cicero mit den Aposteln? ». Ich glaube, diese Stelle führt uns ein Stück weiter.

Nun wenden wir uns wieder dem 53. Briefe zu, von dem wir ausgegangen sind, und betrachten den Zusammenhang, in dem die Stelle (§ 7) steht. Hieronymus hatte davon gesprochen, dass man für jede Fertigkeit ein Fachmann sein müsse: « die Ärzte üben die Heilkunde aus, und die Zimmerleute behauen die Balken »⁶, schloss er § 6. Nun fährt er fort

1. HORAZ, *Sat.* I 9, 59 f.

2. Vgl. SALLUST, *Cat.* 20, 10;

HORAZ, *C.* I, 9, 17.

3. VERGIL, *Georg.* III 67 f.

4. *Ciceronianus es, non Christianus* (ep. 22, 30).

5. *Ep.* 21, 13: Sch. II 313 f.

6. HORAZ, *ep.* II, 1, 116.

(§ 7 : Sch. II, 250) : « Einzig und allein zur Erklärung der Schrift hält sich jeder berufen. Wir alle verfassen zuweilen Gedichte, ob wir es können oder nicht ¹. Die redselige Alte, der kindisch gewordene Greis, der ums Wort nie verlegene Schwätzer, sie alle nehmen sich die Schrift vor, zerren an ihr herum und machen sie zum Gegenstand ihrer Unterweisung, ehe sie selbst gelernt haben. Andere philosophieren mit pedantischem Augenaufschlag und lehrhaften Worten vor alten Weibern über die Hl. Schrift. Wieder andere, es ist geradezu eine Schande, lernen von Frauen, was sie die Männer lehren sollten. Noch nicht genug, mit einer fabelhaften Leichtigkeit des Ausdrucks, mit einer unbeschreiblichen Kühnheit unterweisen sie andere über Dinge, welche sie selbst nicht verstehen. Schliesslich bleibt mir noch *ein Wort über meinesgleichen zu sagen, über Leute, die sich vom Studium der weltlichen Wissenschaften der Hl. Schrift zuwenden*. Haben sie den Ohren des Volkes mit schöngefeilter Rede geschmeichelt, so halten sie *ihr* Wort für Gottes Wort. Was die Propheten, was die Apostel gemeint haben, ficht sie nicht an, sondern sie tun der Hl. Schrift Gewalt an, verwenden sie in ganz ungeeigneter Weise und glauben damit Grosses geleistet zu haben. Sie empfinden es gar nicht, wie verwerflich eine solche Lehrmethode ist, und obendrein sind sie noch stolz darauf, die Hl. Schrift durch eine gezwungene Deutung ihrem Willen dienstbar zu machen. Wir kennen ja alle die aus Homer und Vergil zusammengestoppelten Machwerke ². Nach dieser Methode könnte man aus Vergil einen Christen machen ohne Christus, weil von ihm die Verse stammen (Buc., IV 6 f., Aen. I 664, II 650 : s. o.). — Die im Druck hervorgehobene Stelle kann doch eigentlich nur gegen Augustinus gerichtet sein, mit dem Hieronymus damals eine sehr unerquickliche Auseinandersetzung über eine Stelle des Galaterbriefes (2, 11 ff.) hatte ³.

1. HORAZ, *ep.* II 1, 117.

2. Vier Centones werden angeführt im *Clavis Patrum Latinorum* (= *Sacris Erudiri* III, 1951, 248 f.) n. 1480/83.

3. Vgl. SCHANZ-HOSIUS IV 2,

1920, 456 f. ; Sonderausgabe des Briefwechsels zwischen Hieronymus und Augustinus von F. SCHMIDT, Bonn 1930 (= *Flor. Patr.* 27). Die wichtigsten Briefe des hl. Hieronymus an Augustinus

Im 102. Brief (§ 2) schreibt er « in niedergeschlagener Stimmung », wie er selbst sagt (Sch. II, 424 f.) : « Es liegt mir fern, etwas aus den Schriften Deiner Heiligkeit (!) angreifen zu wollen. Ich beschränke mich darauf, meine Ansicht als richtig darzutun, ohne andere Meinung zu kritisieren. Im übrigen bist du ja erfahren genug, um zu wissen, dass jedem seine Meinung am meisten zusagt. Es ist knabenhafte (!) Ruhmsucht, wie sie einst bei jungen Leuten Sitte war, hervorragende Männer anzugreifen, um sich selbst einen Namen zu machen. Ich bin auch nicht so töricht, dass ich mich durch deine abweichende Erklärung beleidigt fühle, wie ja auch du nicht verletzt sein wirst, wenn ich anderer Meinung bin. Aber dadurch kommt es unter Freunden zu wirklichem Streit, wenn man seinen Ranzen nicht sieht und, um mit Persius zu reden, Ausschau hält nach dem Quersack des anderen ¹. Im übrigen liebe den, der dich liebt, und du, auf dem Felde der Schrift noch ein junger Mann, mögest den Greis nicht herausfordern. Ich habe meine Zeit gehabt und bin gelaufen, so gut ich konnte. Jetzt ist es an dir, zu laufen und lange Strecken zurückzulegen, während mir Ruhe zukommt. Damit du nicht allein dich auf Dichter berufst — es sei ohne Kränkung (!) und deine Erlaubnis vorausgesetzt gesagt, — so will auch ich dich an Dares und Entellus erinnern ² und an das allgemein bekannte Sprichwort: 'Ein müder Ochse tritt schwerer auf' ». (Dares, ein jugendlicher Gefährte des Aeneas, wollte gegen den alten, aber noch kräftigen Entellus kämpfen, der ihm eine schmachliche Niederlage beibrachte). — Ich denke, diese Polemik spricht für sich.

Lies ferner im 105. Briefe § 3 (Sch. II, 429) ³ : « Ich wiederhole meine frühere Bitte: 'Schicke mir diesen Brief unterzeichnet mit deinem Namen oder höre auf, einen Greis zu rei-

(n. 103, 102, 105, 112, 115, 134, 141, 142, 143) in guter Uebersetzung bei Sch. II, 419-472. Über die massgebende Ausgabe von HILBERG (CSEL: LIV, LV, LVI, 1910, 1912, 1918) s. *Clavis P.L.* p. 108 f. (= n. 620); die Prolegomena, die der verdiente Heraus-

geber nicht mehr veröffentlichen konnte, werden vorbereitet von J. H. WASZINK.

1. PERSIUS, *Sat.* 4, 24.

2. Vgl. VERG. *Aen.* V 369 ff.

3. Die Kontroverse ist noch nicht behoben.

zen, der einsam und still in seiner Zelle lebt! Willst du aber deine Gelehrsamkeit ausspielen und dein Licht leuchten lassen, dann wende dich an gelehrte und vornehme jüngere Leute, an denen ja in Rom kein Mangel sein soll (!). Die mögen sich unterfangen, sich mit dir zu messen und in einer Aussprache über die heiligen Schriften mit einem Bischof einen Strauss zu bestehen! Einst war auch ich Soldat, aber jetzt bin ich ein Veteran. Mir kommt es nur noch zu, deine und anderer Siege zu rühmen, aber nicht mehr mit entkräftetem Körper zum Kampfe anzutreten. Wenn du mich aber immer wieder zum Schreiben anregst, dann möchte ich dich an den jugendlichen Hannibal erinnern, dessen Übermut Q. Fabius Maximus Cunctator durch seine Geduld gebrochen hat.

« Alles verflüchtet im Alter, die Kraft auch des Geistes. Wie
oft sonst

Flossen dem Knaben dahin bei Spiel und Gesange die Tage!
Jetzt ist versagt mir der Reichtum der Lieder, selbst schon
die Stimme

Schwindet dem Moeris » (Verg. Buc. 9, 51-54).

Um aber auch die Hl. Schrift nicht zu übergehen, will ich den Galaaditer Berzellai erwähnen (2 Kön. 19, 33 ff.): Die Wohltaten des Königs David und alle Freudenegenüsse liess er seinem Sohne zuwenden, um zu zeigen, dass das Alter solchen Dingen nicht mehr nachjagen, vielmehr sie ablehnen soll, falls sie ihm angeboten werden. » Nach diesen einleitenden Bemerkungen kommt er auf das für ihn bestimmte Schreiben, das in falsche Hände geraten war, zu sprechen. § 5 M. (Sch. II, 431) steht der bemerkenswerte Satz: « Wenn es verkehrte Menschen gibt, welche glauben, selbst an den Evangelien und den Propheten tadeln zu müssen, wunderst du dich dann, wenn mir in deinen Werken, zumal in der Erklärung der heiligen Schriften, die an sich sehr dunkel sind, das eine oder andere vom geraden Wege abzuirren scheint? »

In die Zeit dieser Hochspannung fällt der Briefwechsel mit Paulinus, von dem Hieronymus natürlich wusste, dass er mit Augustinus befreundet war und dass sein Brief, der ja eine wissenschaftliche Abhandlung über Bibelexegese darstellt, dem Freunde bekannt würde. Was Hieronymus ärgert, ist die Methode, mit der man heidnische Schriftsteller den Prophe-

ten und Evangelien zur Seite stellt, ja aus Vergil die Hl. Schrift erklärt. Und das hat Augustinus getan ¹. Just aus den Jahren 394/5, also aus der Zeit, in der die oben angeführte Korrespondenz mit dem « Presbyter » Paulinus ² geführt wurde, stammen die *Expositio epistolae ad Galatas* ³ und *Epistolae ad Romanos inchoata expositio* ⁴.

Bei der Erklärung des Römerbriefes bemerkt Augustinus zum zweiten Vers des ersten Kapitels, es habe auch Propheten gegeben, die nicht Propheten Gottes waren, aber doch manches von Christus gehört und verkündet haben; zu diesen gehöre auch die Sibylle; er würde das nicht so leicht glauben, wenn nicht Vergil, ehe er von der Erneuerung der Welt in einer Weise spreche, dass diese nur Christus bewirken könne, als seine Quelle die Sibylle von Cumae bezeichnete. Es stimmt also nicht ganz, wenn Hieronymus meint, es gebe Leute, die aus Vergil einen Christen machen möchten ohne Christus. Die Trägerin der Weissagung ist nach Augustinus die Sibylle ⁵.

Aber die Äusserung des Hieronymus scheint ihn so geärgert zu haben, dass er die von diesem angeführten Verse nie benutzt, während die spätere christliche Deutung der IV. Ekloge ⁶, wohl von Hieronymus angeregt, sich mit Vorliebe

1. Vgl. SCHEKLE a. O. S. 188 ff.

2. Paulinus wurde Weihnachten 394 zum Priester geweiht.

3. MIGNE, P. L. 35, 2105.

4. MIGNE, 35, 2087; vgl. auch SCHEKLE a. O. S. 16 ff.

5. Dagegen in der Interpretation des Kaisers Konstantin d. G. in der ursprünglich lateinisch geschriebenen Rede an die Versammlung der Heiligen [abgedruckt bei KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, München, 1951, 212-223] wusste der gotterleuchtete Dichter ohne Zweifel von der seligen Ankunft des Erlösers, musste sich aber aus begreiflichen Gründen innerhalb der Grenzen seiner dichterischen Machtsphäre halten und die Wahrheit verhüllen (c. 19, 8 f.).

6. Peter Abälard (Mitte des 12. Jh.), *Ep.* 7 [MIGNE, 178, 247; dazu Ed. NORDEN, *Geburt des Kindes*, S. 49] lässt es dahin gestellt sein, ob der Dichter wusste, was der Hl. Geist in der Sibylle oder sogar in ihm selber gesprochen; die Ekloge auf ein Menschenkind zu deuten, wie noch Augustinus (*Ep.* 104, 3, 11) wollte, sei ganz unmöglich; das würde gerade zu dem gesunden Menschenverstand widersprechen.

6. Vgl. KURFESS, *Vergil der Prophet*, in *Pastor bonus*, 1930, 262-271.

auf den Vers 7: *iam nova progenies caelo demittitur alto* be-
ruft: vgl. Ps.-Augustini sermo contra Iudaeos, paganos et
Arianos, c. 15¹; Christianus Druthmarus (9. Jh.), Expositio
in Matth. c. 46²; Petrus Blesensis (12. Jh.), Contra perfidiam
Judaeorum c. 38³; Thomas Cisterciensis (12/13. Jh.), Comm.
in cant. praef.⁴. Innocentius III., in nativ. Domini sermo
II⁵; Dante, Purg. 22, 63-73⁶.

Auch in der christlichen Kunst finden wir Vergil oft unter
den Propheten Christi dargestellt⁷. Im Chor der Kathedrale
von Zamora in Spanien (12. Jh.) findet sich unter den zahlrei-

1. MIGNE, 42, 1126.

2. MIGNE, 106, 1427.

3. MIGNE, 207, 869.

4. MIGNE, 206, 517 f. Derselbe
Druthmar stellt an einer anderen
Stelle seiner Erklärung des Hohen
Liedes (c. VII = MIGNE 206, 776)
den römischen Dichter neben
Isaias und interpretiert mit scho-
lastischer Feinheit etwa so: « Er-
griffen hat uns Gott, da er einen
beseelten Leib annahm, ergriffen,
da er uns seine Gottheit schenkte.
Vierfaches Ungemach hat er da-
bei erduldet: den Hunger des
Fastens, die Armut der Kleidung,
die Verminderung seiner Ehren-
stellung und den Vorwurf einer
Majestätsbeleidigung. Dadurch
wurden wir alle schlaff, beschämt,
unstet und mit öffentlicher
Schmach gezeichnet. Dass dem
beim Kommen Christi abgeholfen
werden soll, hat schon Isaias
verkündet und auch Vergil, da
er von der Geburt Christi prophe-
zeite und vier Heilmittel angab:
Überfluss an Lebensmitteln (Ge-
treide, Trauben, Honig: VERG.
eccl. IV, 28-30), kostbare Kleidung
Purpurwolle (der Schafe: v. 43-
45 [vgl. LACTANT, *div. inst.* VII
24, 11], die Wiedereinsetzung in

unsere Rechte (Vertreibung des
assyrischen Amonum, Verbin-
dung mit dem neuen Spross vom
Himmel: v. 25-27 [vgl. CON-
STANT., *or. ad s. coel.* c. 20, 2 ff.];
Sünde und Strafflosigkeit (Befrei-
ung der Erde von den Spuren
des Frevels: v. 13/14) [vgl. AU-
GUSTIN, CD X, 27; *epp.* 104, 3,
11 f.; 137, 3, 12; 258, 3: dazu
SCHELKLE a. O. S. 18 ff. — *Te
duce* (v. 13) ist bei Vergil =
Pollione consule, Augustinus deu-
tet es um auf *Christo duce*].

5. MIGNE, P.L. 217, 457.

6. Übersetzt von Ed. FRAEN-
KEL bei NORDEN, *Geburt des Kin-
des* S. 1. — In einem Weihnachts-
spiel des 13. Jahrh. (vgl. F. PR-
PER, *Virgilius als Theolog und
Prophet des Heidentums in der
Kirche*, in *Evang. Kalender* 13,
1862, 57 ff.) sprach Vergil selbst
die Verse: « Diu leste zît sol
komen/dâ von Sibyllâ hat gesa-
get / Sâturnus riche komet wi-
der / ûz dem himel hô her nider /
wird ein nûwez kind gesant ».

7. D. COMPARETTI, *Virgil im
MA*, aus dem Italienischen über-
setzt von Hans DÜTSCHKE, Leip-
zig, 1875, S. 96 f.

chen Propheten des AT der römische Dichter, kenntlich durch das beigeschriebene *PROGENIES*. In den Fresken Raffaels in S. Maria della Pace in Rom ist die kumäische Sibylle gleich falls durch die Worte *IAM NOVA PROGENIES* gekennzeichnet.

Wenig bekannt ist, dass kein geringerer als der deutsche Palaestrina ORLANDO DI LASSO *Prophetiae Sibyllarum*¹ in polyphoner Chormusik zu 4 Stimmen komponiert hat, die allerdings erst nach seinem Tode auf höheren Befehl anno 1600 sein Sohn Rudolf in München herausgegeben hat (Staatsbibl. München: Mus. Pr. 187). Dort prophezeit die *Sibylla Cumana* (= VI. Sibylle) in Anlehnung an Verg. ecl. IV 4 (*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas*):

Iam mea certa manent et vera novissima verba,
Ultima venturi quod erant oracula regis.

Und die VIII. Sibylle (*Sibylla Phrygia*) v. 4 f.:

Virginis in corpus voluit demittere caelo
Ipse Deus prolem... (Anklang an Verg. ecl. IV 7).

Dsgl. die XI. Sibylle (*Sibylla Erythraea*):

Cerno Dei natam qui se demisit ab alto,
Ultima felices referent cum tempora soles².

1. Hg. von Hans Joachim
THERSTAPPEN (1937): Ausgabe
KALLMEYER (Wolfenbüttel) Nr.
67 (= *Das Chorwerk*, hg. von
Fr. BLUME, H. 48).

2. Vgl. meine Ausführungen
in der Zeitschrift *Aevum* (Milano
1952), XXVI, 485 ff.: *Sibylla-
rum carmina chromatico tenore
modulata*.

SUMMARIUM

Quaeritur quem tam acerbis obiurgationibus invehit Hieronymus in epistula sua 53, ad Paulinum, aspere monens ne Vergilius alique auctores gentiles prophetis Veteris Testamenti aequiparentur. Augustinum petit, et quidem eius «Expositionem epistulae ad Galatas» et «Epistulae ad Romanos inchoatam expositionem».

Die « Salbung » der Martyrer

Ein Beitrag zur Martyrertheologie der Liturgie

VON

Walter DÜRIG
(Regensburg)

Die feierlichen Zeremonien, mit denen das *Pontificale Romanum* (= PR) die Weihe der heiligen Öle in *Feria V Coenae Domini* umgibt, zeigen, dass wir es mit einer hervorragenden Realbenediktion der römischen Liturgie zu tun haben. Ihrem Wesen nach geht die Benediktion der heiligen Öle bis in die ältesten Zeiten der Kirche zurück und spiegelt darum ein gutes Stück altchristlicher Geschichte und Theologie wider. Wir sind dem Neresheimer Benediktiner P. Philipp Hofmeister zu Dank verpflichtet, dass er uns kürzlich eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte und der verschiedenen Gebrauchsweisen der heiligen Öle geschenkt hat ¹. Da Hofmeister jedoch in erster Linie an einem leicht fassbaren Beispiel die Abweichung der östlichen Riten vom lateinischen und den Einfluss der morgenländischen auf den abendländischen Ritus und umgekehrt aufzeigen sowie das Verständnis für die Verschiedenheit der Riten, vor allem für die Eigentümlichkeiten der orientalischen wecken will, so ist es begreiflich, dass er bei der Fülle der verschiedenen Quellen des lateinischen Ritus über diesen nur einen kurzen Abriss bietet und sich mit einer lückenhaften, noch manche Einzeluntersuchung erfordernden Behandlung begnügt.

1. *Die heiligen Öle in der morgenländischen und abendländischen Kirche* (Das östliche Christentum, Neue Folge, Heft 6/7), Würzburg, 1948.

Eine der von Hofmeister nicht berührten, die Liturgiker aber viel beschäftigenden Schwierigkeiten ist das Problem der « Salbung » der Martyrer in den Weihegebeten des Krankenöles und des Chrisams, die PR über die Gelasiana s. VIII/X und die mittelalterlichen Pontificalien mit geringfügigen Textänderungen aus dem Altgelasianum (= GeV) übernommen hat. Die Formel der Krankenölweihe hat im GeV (Wilson 70) folgenden Wortlaut :

Emitte, quaesumus, domine spiritum sanctum paraclitum de coelis in hac pinguedine olei ¹, quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis. Et ² tua sancta benedictio sit ³ omni ungenti, gustanti, tangenti tutamentum corporis, animae et spiritus ad evacuandos omnes dolores, omnem infirmitatem ⁴, omnem aegritudinem mentis et corporis, unde unxisti sacerdotes, reges et ⁵ prophetas et martyres ⁶, chrisma tuum perfectum, a te, domine ⁷ benedictum, permanens in visceribus nostris, in nomine domini nostri Iesu Christi.

In der Chrisamweihepräfatation (Wilson 71) heisst es : Te igitur deprecamur, Domine sancte, Pater omnipotens, aeternae Deus, per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, ut huius creaturae pinguedinem sanctificare tua benedictione digneris et in sancti Spiritus immiscere virtutem ⁸ per potentiam Christi tui ⁹, a cuius sancto nomine chrisma nomen accepit, unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres tuos ¹⁰, ut sit his qui renati fuerint ex aqua et Spiritu sancto chrisma salutis, eosque aeternae vitae participes et caelestis gloriae facias esse consortes.

1. PR : in hanc pinguedinem olivae.

2. PR : ut.

3. PR : sit omni unguento coelestis medicinae peruncto tutamen mentis et corporis.

4. PR : omnes infirmitates omnemque.

5. PR : om. et.

6. Pr : martyres, sit.

7. PR : perfectum, domine, nobis a te.

8. PR : et Sancti Spiritus ei admiscere virtutem.

9. PR : cooperante Christi Filii tui potentia.

10. Pr : om. tuos.

I

Da die Quellen nirgendwo berichten, dass die Martyrer eigens mit Öl gesalbt worden seien, ist die Wendung « et martyres » befremdend und hat die namhaftesten Liturgiker zu den widersprechendsten Lösungsversuchen veranlasst. Die einen verstehen unter der Salbung der Martyrer nur eine interne geistige Salbung, die anderen zugleich eine äussere, nämlich die Firmung bzw. die hl. Ölung, wieder andere verzichten auf eine Erklärung und bemühen sich lediglich, den vermutlichen Anlass für die Beifügung aufzuzeigen.

So sieht A d o l f F r a n z ¹ in dem « Zusatz » die fromme Willkür eines Mannes, welcher das Verzeichnis der mit Öl gesalbten Personen fortsetzen wollte und dabei die Martyrer nannte, weil das *Oleum martyrum* zu damaliger Zeit, im 7. Jahrhundert, im religiösen Leben des Volkes wie in der religiösen Medizin eine grosse Bedeutung hatte. Schon zur Zeit des hl. Paulinus von Nola habe man Öl auf die Reliquien und Reliquienbehälter der Martyrer gegossen, das man durch Schwämme oder Tücher wieder aufsaugen liess, um es dann als Medizin zu verwenden ². Wie Paulinus von Périgueux berichte, sei dieser Brauch sowohl an den Gräbern der Martyrer als auch am Grabe des hl. Martin von Tours

1. *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg, 1909, 340 f., 358 ff.

2. PAULINUS NOLANUS, *Carmen* XVIII 38 ff.; XXI 590 ff.; CSEL 30, 98. 178. Augustinus erwähnt das Öl des hl. Stephanus, dessen Kraft sich in der Wiederbelebung eines verstorbenen Kindes bewährte, vgl. *De civ. Dei* XXII 8, 18; CSEL, 40. 2, 697. W. ROETZER, *Die Schriften des hl. Augustinus als liturgiegeschichtliche Quelle*, München, 1930, 210 vermutet, dass es sich um Öl handelt, welches aus den Gebeinen des Stephanus geschwitzt war.

FRANZ, a.a.O. 358 f., zitiert die Stelle dagegen bei der Darstellung des sowohl im Morgen- wie im Abendland üblichen Brauches, aus den an Apostel- und Martyrergräbern brennenden Lampen bzw. aus den an diese Gräber für einige Zeit zur Weihe hingestellten Gefässen Öl zu Heilzwecken zu entnehmen. Über Augustins Martyrer- und Reliquienglauben vgl. J. ZELLINGER, *Augustin und die Volksfrömmigkeit*, 1933, 52 ff.; ferner J. QUASTEN, *Die Reform des Martyrerkultes durch Augustinus*, in: ThGl 25 (1933) 318 ff.

üblich gewesen ¹. Aus dem Andenken an dieses vielgebrauchte *Oleum martyrum* sei, so meint Franz, der Zusatz « martyres » entstanden und kraft der Zähigkeit liturgischer Tradition bis heute in dem Gebete verblieben. Dass er erst spät und nicht überall gemacht worden sei, ergebe sich aus dem Passus einer Palmenweiheformel bei Hittorp ², in dem die Worte « et martyres » ebenso wie in der aus Augsburg stammenden Hs. Clm 3909 und im *Missale Gallicanum vetus* fehlen.

Dem durch seine Einfachheit bestechenden Erklärungsversuch von Franz wird man entgegenhalten müssen, dass nicht nur das von den Gräbern, Reliquien und Reliquienbehältern der Martyrer gewonnene Öl hochverehrt und zu Heilzwecken benützt wurde, sondern in gleicher Weise auch das Öl von der Gräbern und Reliquien anderer Heiliger. Wenn der Zusatz in später Zeit gemacht worden ist, wie Franz annimmt, in einer Zeit also, in der das *Oleum confessorum* gleichwertig neben das *Oleum martyrum* getreten war, warum hat die « fromme Willkür » des Abschreibers dann nicht auch die Nichtmartyrer berücksichtigt? Die Palmenweiheformel des Hittorpschen Ordo und der Ordo des Clm 3909 sind unzureichende Belege für die späte Ansetzung des Zusatzes. In der Palmweiheformel Hittorps fehlt an der entscheidenden Stelle nicht nur die Beifügung « martyres »; auch die *sacerdotes* bleiben unerwähnt. Der auf Bl. 204 beginnende Ölweiheordo des Clm 3909 weicht vielfach von der Weiheformel des GeV ab, so dass eine Änderung bzw. Auslassung in unserem Passus nichts Ungewöhnliches ist ³. Die Weiheformel

1. PAULINUS PETRICORDIAE, *Carmen de vita s. Martini* V 101 ff.; CSEL 16, 111.

2. *De divinis catholicae Ecclesiae officiis ac ministeriis*, Köln, 1568, 46 ff.: « Sed et Jacob patriarcha in ministerium gloriae tuae erigens lapidem ex huius arboris ramis oleum benedictionis in cacumen tituli fudit, unde unxisti reges et prophetas tuos. »

3. Vgl. etwa folgende Sätze aus Clm 3909: « refectionem cor-

poris, ut tua sancta benedictione sit omni tangenti unguentum salutare, medicina celestis, tutamen mentis et corporis ad evacuandos.... corporis. Unde unxisti reges et prophetas et sacerdotes, chrisma tuum, domine, perfectum nobis a te benedictum tribuatur permanens in visceribus nostris. » Der Redaktor von Clm 3909 hat also z.B. das in der Formel des GeV an den privaten, aussersakramentalen Ge-

des *Missale Gallicanum vetus* ist unvollständig und darum ebenfalls nicht sonderlich beweiskräftig¹. Die Franzische Hypothese scheint uns darum weder die Beifügung noch das Festhalten des Zusatzes befriedigend zu erklären.

H u g u e s M é n a r d glaubt unter der Salbung der Martyrer die Firmung verstehen zu müssen. In den Noten zum Sacramentarium Gregorianum schreibt er bei dem Weihegebete de Chrisam: « *Et martyres. Percipiendo confirmationis sacramentum, cuius beneficio divinitus robur ad resistendum diabolo eiusque satellitibus perceperunt* »². Diese Bemerkung kann wohl nur den Sinn haben, dass nach der Ansicht Ménards die Firmung die Getauften zu Kämpfern Christi salbt und sie mit übernatürlicher Kraft gegen die Feinde unseres Heiles, vor allem gegen den Satan und seinen Anhang, ausrüstet, als deren Werk das Martyrium angesehen wurde. Da nun aber alle Getauften in der Regel auch gefirmt wurden, so ist nicht einzusehen, warum die Weiheformel des GeV gerade die Martyrer hervorhebt. Es kann nicht überzeugen, wenn L o e f f l e r³ die Hypothese Ménards mit dem Hinweis retten will, dass im Martyrium die Salbung und die Kraft des Hl. Geistes sich besonders wirksam erwies, weil das Martyrium die herrlichste Blüte der christlichen Kirche war und in den ersten Zeiten des Christentums ganz

brauch des Krankenöles erinnern-
de, auch in den Hss des Gr fehlende « *gustanti* » gestrichen, weil zu seiner Zeit der schon im liturgischen Gesetzbuch Hippolyts von P. Innozenz I. in dem bekannten Schreiben an Bischof Decentius von Gubbio bezeugte Brauch, das vom Bischof geweihte Öl, auch von Laien zu Heilzwecken verwenden zu lassen (Ep. 25, 8; PL 205, 60), abhanden gekommen bzw. im Abklingen begriffen war. Wäre die Franzische Erklärung des « Zusatzes » *martyres* und seine zeitliche Fixierung richtig, dann könnte man aus seinem Fehlen in CLm 3909

doch wohl eher folgern, der zugrundeliegende Brauch sei zur Zeit der Abfassung des Augsburger Codex ausser Übung gewesen, nicht aber, er sei spät beigefügt worden.

1. Vgl. G. H. FORBES, *The Ancient Liturgies of the Gallican Church now first collected with an Introductory Dissertation, Notes and Various Readings together with Parallel Passages from the Roman, Ambrosian and Mozarabic Rites* II, Burntisland, 1858, 174.

2. PL 78, 83. 322.

3. *Die Weihe der heiligen Öle* in: *Der Katholik* 65. 2 (1884) 22 f.

besonders im Vordergrund stand, so dass Christ sein und Martyrer sein gewissermassen dasselbe bedeutete. Ebenso gesucht ist Loefflers Erklärung des Zusatzes im Weihegebet des Krankenöles. Einerseits sei die Krankheit an sich schon ein Martyrium, andererseits stärke die hl. Ölung ganz besonders zum letzten Kampfe wider die Nachstellungen des Teufels. Das Martyrium war die christliche Arena und die Sakramente der Firmung und der hl. Ölung gaben die Gnade zum christlichen Streite. Daher wäre es angemessen, die Martyrer im Weihegebete des Chrisma und des Krankenöles zu erwähnen.

Ménards und Loefflers Hypothese geht von dem an sich richtigen Gedanken aus, dass unter der Salbung der Martyrer hier entweder nur eine interne, geistige Salbung oder, wenn zugleich eine äussere, dann nur die Firmung bzw. die hl. Ölung gemeint sein könne. Diese Auffassung könnte sich allenfalls darauf berufen, dass die Nebeneinanderstellung der ohne Zweifel mit Öl gesalbten alttestamentlichen Priester, Propheten und Könige einerseits und der neutestamentlichen Martyrer andererseits auch bei letzteren eine Ölsalbung nahelege. Die scheinbare Berechtigung dieses Arguments macht es notwendig, Wesen und Wirkungen der atl. Salbungen kurz hervorzuheben.

Auf Befehl Gottes sollten das Bundeszelt, die Gesetzeslade, der Tisch und seine Geräte, der Leuchter, der Räucheraltar, sowie der Brandopferaltar und seine Geräte gesalbt werden und dadurch hochheilig sein (Ex 29, 36 ; 30, 26 ff. ; 40, 9 ff. ; Lv 8, 10 f. ; 21, 12 ; Dan 9, 24). Durch die Salbung wurden diese Gegenstände dem profanen Gebrauch entzogen und gesetzlich ausschliessliches Eigentum Gottes ¹. Heilig war z.B. der Altar, weil er durch die Salbung die gesetzliche Opferstätte wurde und die Opfer darum nur hier dargebracht werden durften ². Von den atl. Personalsalbungen sind be-

1. Einzelheiten bei M. SCHUMPP, *Das Heilige in der Bibel*, in: ThGl 22 (1930) 331 ff. ; ebda 332 A 1 weitere Literatur.

2. Schon hier sei darauf hingewiesen, dass der christliche Altar

durch die Salbung mit hl. Öl nicht nur äusserlich zur gesetzlichen Opferstätte geweiht wird, sondern darüber hinaus eine virtus spiritualis erhält. Ausser den Texten der Altarkonsekration im

sonders die Salbungen der Hohenpriester und Könige hervorzuheben. Aaron (Ex 29, 7; Lv 8, 12; 21, 10) und Sadok (1 Chr 29, 22) werden durch Aufgiessen des Salböls auf das Haupt zu Hohenpriestern, Saul, David, Salomon, Absalom (1 Kg 10, 1; 16, 12 f.; 2 Kg 2, 4; 5, 3; 19, 10; 3 Kg 1, 34; 39, 45; 1 Chr 29, 22), Jehu (3 Kg 19, 16), Joas (4 Kg 11, 12) und Joachaz (4 Kg 23, 30) zu Königen gesalbt. Von der Salbung der Propheten berichtet 3 Kg 19, 16. Dem Elias wurde befohlen: « Den Elisäus aber salbe zum Propheten an deiner Statt. »

Das nach göttlichem Geheiss zur Salbung gewisser Gegenstände und Personen dienende Salböl galt dem Alten Bunde vor allem deswegen als heilig, weil es das Heilige, nämlich den Geist Jahwes versinnbildete (Ct 1, 2). Es erhebt sich nun hinsichtlich der Personalsalbungen die für unseren Zusammenhang wichtige Frage, ob das Salböl auch heilig in sich war, d.h. ob ihm eine heilsame und heiligende Kraft eigen war, die dem Gesalbten zum Heile des Leibes und der Seele gereichte. Würde man als Wirkung der atl. Personalsalbungen eine innere Heiligung annehmen, dann wäre das Salböl des Alten Bundes an sich nicht wesentlich verschieden vom hl. Öl der Kirche Jesu Christi. Diese Ansicht dürfte sich jedoch weder aus der Schrift noch aus der Tradition belegen lassen und wir halten deswegen dafür, dass die atl. Priester-, Königs- und Prophetensalbungen ebenso wie die Realbenediktionen nur eine legale Bedeutung hatten. Damit wollen wir selbstverständlich nicht behaupten, dass im Alten Bunde eine innere Heiligung unmöglich gewesen sei, sondern nur, dass der Zweck dieser Personalsalbungen die gesetzliche Bestimmung zum Priester-, König- und Prophetentum war. Der Gesalbte wurde durch die Salbung gesetzlich berechtigt und verpflichtet, die Obliegenheiten seines Amtes auszuüben. Wenn Samuel nach der Salbung zu Saul spricht: « Der Geist des Herrn wird über dich kommen und du wirst prophezeien

PR vgl. auch die Ansicht des Aquinaten: « Ad tertium dicendum, quod ecclesia et altare et alia huiusmodi inanimata consecrantur, non quia sint gratiae

susceptiva, sed quia ex consecratione adipiscuntur quamdam spirituales virtutes, per quam apta reddantur divino cultui » (S. th. III qu. 83 a. 3).

mit ihnen und verwandelt werden in einen anderen Mann » (1 Kg 10, 6) und wenn es von der Salbung Davids heisst : « Da nahm Samuel das Ölhorn und salbte ihn mitten unter seinen Brüdern, und der Geist des Herrn kam über David von demselben Tage an » (1 Kg 16, 13), so geht daraus freilich hervor, dass Gott auch im Alten Bunde den Gesalbten die Gnade für ihr Amt verlieh. Loeffler betont jedoch mit Recht, dass nicht die Salbung aus sich und durch sich selbst in objektiv eigener Kraft, weder physice, noch moraliter diese Gnaden wirkte, sondern dass Gott dieselben in freier Wirksamkeit unmittelbar und direkt zuwendet. « Die Salbung hatte an dieser freien Wirksamkeit Gottes nur insofern Anteil, als sie in ihrer symbolischen Bedeutung jene subjektive Disposition im Empfänger hervorrief, welche die Gaben und Gnaden vermittelte, oder insofern sie der von Gott vorgeschriebene Ritus war, durch den der Gesalbte gesetzlich Priester (sc. König, Prophet), wurde und Gott dann eben dem Priester (König, Propheten) die Gnaden seines Amtes gab »¹. Wohl aus demselben Grunde waren diese Gnaden auch nicht immer *per concomitantiam* mit der Salbung verbunden, ähnlich wie in 1 Kg 10, 6 und 1 Kg 16, 13 der Geist Jahwes erst nach der Salbung über David und Saul gekommen zu sein scheint.

Der Hinweis auf die Gleichordnung von atl. Priestern, Königen, Propheten und ntl. Märtyrern hätte nur dann ein gewisses Gewicht, wenn sich erhärten liesse, dass das Salböl des Alten Bundes ebenso wie das hl. Öl des Neuen Bundes den Geist Gottes, die Gnade und innere Heiligung nicht bloss versinnbildet, sondern, um es wieder in scholastischer Sprache auszudrücken, *causa instrumentalis* der Gnadenmitteilung wäre, dass sich also m.a.W. Gott, die *causa principalis* der Gnade, seiner bediente, um die Gnade wirklich mitzuteilen. Da sich aber nicht beweisen lässt, dass die atl. Salbungen die Gnade aus sich und durch sich selbst bewirken, so sind wir zu der wahrscheinlicheren Annahme berechtigt, dass Gott die Gnade in freier Wirksamkeit und direkt zuwendet. Bei dieser Annahme wird die im Folgenden zu entwickelnde Hy-

1. LOEFFLER, *Die Weihe der hl. Öle*, in: *Der Katholik* 65, 1 (1885) 608.

pothese einer Geistsalbung der Martyrer durch die Nebeneinanderstellung von Priestern, Propheten, Königen und Martyrern nicht nur nicht widerlegt, sondern vielmehr bestätigt.

Bei der von Ferdinand Probst¹ vorgetragenen Theorie: « Wir glauben, wie man die ungetauften Martyrer durch ihr Blut für abgewaschen erachtete, so auch durch ihr Blut für gesalbt », erhebt sich zunächst die Frage, ob der frühere Breslauer Liturgiehistoriker etwa die Bluttaufe bzw. die Blutsalbung so aufgefasst hat, dass die wirkliche Überrieselung mit Blut die äussere Handlung der Taufe bzw. Firmung nachbildete und so ersetzte. Wir dürfen die Frage wohl verneinend beantworten, da sich für diese Auffassung bezüglich der Bluttaufe nur wenige, zum Teil unklare Belege², bezüglich der Blutsalbung überhaupt keine Zeugnisse finden lassen³.

Auch bei einer geistig verstandenen Blutsalbung, d.h. einem unter Umständen die Wirkungen der Firmung ersetzenden Martyrium kommen wir über Mutmassungen nicht hinaus, da keine eindeutigen Texte zur Verfügung stehen. Uns ist nur die in der altchristlichen Literatur ohne Beispiel dastehende Ansicht des pseudo-cyprianischen *Liber de re-*

1. *Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines*, Münster, 1892, 216.

2. Ein sicherer Beleg für die Auffassung der Bluttaufe als Übergossensein mit Blut findet sich in der *Passio Perpetuae* 21, 2. 3. S. 92 f. Gebhardt: « Et statim in fine spectaculi, leopardo eiecto, de uno morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus revertenti illi secundi baptismatis testimonium reclamaverit: Salvum lotum, salvum lotum. Plane utique salvus erat qui hoc modo laverat ». In den Erörterungen Tertullians über das Martyrium als Bluttaufe bleibt unklar, ob er an das Übergiessen mit Blut gedacht habe, vgl. dazu Fr. J. Dölger, *Tertullian über die Bluttaufe. Ter-*

tullian De baptismo 16, in: *Antike und Christentum* 2 (1930) 117 ff.

3. Der von Dölger als « Blutsalbung » bezeichnete frühchristliche Brauch, sich die Sinne und den Leib mit Martyrerblut zu salben, beweist für unseren Zusammenhang nichts. Dölger führt diese Gepflogenheit auf die volkstümliche Bewertung zurück, die man in der gesamten heidnischen und christlichen Antike dem Blute eines eben getöteten Menschen entgegenbrachte, vgl. Dölger, *Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionspiel Christus patiens*, in: *Antike und Christentum* 4 (1934) 81 ff.; ders., *Gladiatorenblut und Martyrerblut* (Vorträge der Bibl. Warburg III), Leipzig, 1924, 196 ff.

baptismate ¹ bekannt, die sich möglicherweise zugunsten einer solchen Blutsalbungstheorie interpretieren liesse ².

Der unbekannte Verfasser will die Aufnahme der Konvertiten aus Häretikerkreisen ohne neue Wassertaufe damit rechtfertigen, dass er der Taufe, auch der in der Kirche gespendeten, an sich keine unmittelbare Heilswirkung zuschreibt. Sündenvergebung und Gnade seien vielmehr Wirkungen der Geistestaufe, des *baptisma Spiritus*, welche zwar für gewöhnlich identisch sei mit der (nach der Praxis der alten Kirche sogleich im Anschluss an die Wassertaufe gespendeten) Handauflegung, der Firmung, jedoch in vielen Fällen auch ohne Handauflegung und selbst ohne vorhergehende Wassertaufe erteilt werde.

Im 11. Kapitel spricht der Anonymus den Gedanken aus, dass auch ein Katechumene (*Verbum audiens*), der vor Empfang der Taufe des Martyrertodes sterbe, nicht verloren gehe, da ja der Heiland nach Mt 10,32 versprochen habe, jeden vor seinem Vater zu bekennen, der ihn vor den Menschen bekenne, wobei es gleichgültig sei, ob dieser ein Katechumene oder ein Gläubiger ist. Dem hartnäckigen Häretiker allerdings könne diese Wirkung nicht zukommen, weil er zwar auch den Namen Jesu bekenne, aber in Wirklichkeit an einen anderen Christus glaube. Sonst aber repariere das Martyrium jeden Mangel, « sive ille iustus sive peccator, perfectusque Christianus an vero etiam nunc imperfectus, qui summo discrimine suo Dominum confiteri non metuit ³ ». Wenn der Häretiker vor seinem Ende noch zum wahren Glauben zurückkehre, so führt der Anonymus im 14. Kapitel aus, dann könne sowohl die Wassertaufe wie auch die Bluttauf e korrigiert und heilswirksam gemacht werden, auch dann, wenn er nur die Bluttauf e empfangen hätte ⁴. Die Bluttauf e stehe

1. CSEL 3. 3.

2. Vgl. dazu J. ERNST, *Die Lehre des Liber de rebaptismate von der Taufe*, in: ZKTh 24 (1900) 425 ff.; ders., *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*, in: ZKTh 31 (1907) 648 ff.

3. CSEL 3. 3, 83.

4. Es ist zu beachten, dass der

Liber de rebaptismate nicht nur diejenigen als *martyres* bezeichnet, die den Tod für Jesus erlitten haben, sondern auch die, die ihr Blut in nomine Jesu vergossen haben, ohne zu sterben, vgl. CSEL 3. 3, 87 Z. 10 ff.; 86 Z. 22 ff.

in allem der Wassertaufe gleich, da beide Taufen vom Herrn eingeführt und geheiligt seien. Im 15. Kapitel behauptet der Verfasser eine Dreiteilung der Geistestaufe. Sie könne mit der Wassertaufe verbunden sein, oder mit der Bluttauf, oder sie könne ohne Verbindung mit Wasser- und Bluttauf erfolgen, da der Hl. Geist ohne Wasser- und Bluttauf denen, die glauben, die Gnaden Gottes mitteile. Schon im Alten Bunde sei der Hl. Geist nicht bloss durch Mitteilung von Personen auf Personen übertragen worden, sondern er habe in manchen Fällen sich unvermittelt mitgeteilt. Auch der Heiland lehre diese spontane, unvermittelte Ausgiessung des Hl. Geistes: « Spiritus ubi vult spirat ».

Nach der Anschauung des *Liber de rebaptismate* ist also — vorausgesetzt, dass obige Interpretation richtig ist ¹ — nicht nur die Wassertaufe, sondern auch die Bluttauf Geistestaufe, insofern mit ihr ebenso wie mit der ersteren entweder die Firmung oder die ausserordentliche, aussersakramentale Mitteilung der Gnade des Hl. Geistes verbunden ist. Da Probst jeglichen Hinweis auf die ihm ohne Zweifel bekannte Lehre des pseudocyprianischen Traktates unterlässt, müssen wir annehmen, dass er sie entweder anders auslegte oder dass sie ihm nicht klar und eindeutig genug war, um damit seine Blutsalbungstheorie zu begründen ². Abgesehen von der Unzulänglichkeit des einzig möglichen Belegs ist uns nicht recht ersichtlich, warum die altchristlichen Quellen zwar häufig und klar von der Bluttauf, d.h. dem unter Umständen die Wirkungen der Taufe ersetzenden oder wiederherstellenden Martyrium, nirgends aber von einer « Blutsalbung » und ihren entsprechenden Wirkungen sprechen ³. Indem

1. Vgl. dagegen die Ansicht von H. Koch, *Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*, Braunschweig, 1907, 56 ff.

2. Bereits R. C. OUDIN, *Commentarius de script. eccles.* I, Leipzig, 1722, 287, findet in dem Traktat « tanta in scribendo obscuritas et stribiligo, ut nec modicam sui mentionem mereatur ». Auch ein so wohlwollender Interpret, wie J. Ernst es ist, gibt zu,

dass « die Darstellung... kein Muster von Klarheit ist » (*Die Tauflehre des Liber de rebaptismate*, 689).

3. Belege für die Bluttauf bei W. HELLMANN, *Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittels in der altchristlichen Kirche bis zum Anfange des vierten Jahrhunderts* (Diss.), Breslau, 1912, 9 ff.

Probst noch einen anderen, leider ebenso unbewiesenen Erklärungsversuch vorschlägt, gibt er die Zweifelhaftigkeit seiner Blutsalbungshypothese stillschweigend zu. Er schreibt nämlich an derselben Stelle: « Da übrigens allen Sterbenden, wenn möglich, die hl. Ölung zuteil wurde, ist es möglich, dass dieses den Märtyrern gegenüber vorzugsweise geschah »¹.

Pierre de Puniet² findet in der Wendung « et martyres » eine Anspielung auf die von den Bekennern des Glaubens häufig empfangenen besonderen Gnadengaben, die ihnen halfen, die Martern zu ertragen und die manchmal auch verhinderten, sie zu empfinden. Es sei nicht ausgeschlossen, dass die Hinzufügung vielleicht sogar eine Anspielung auf die Gnade des Bekenkens des Glaubens inmitten von Märtern wäre. Nach den *Canones Hippolyti* habe man dieser Gnade des Bekenkens des Glaubens vor den Richtern eine solche Wichtigkeit beigemessen, dass diejenigen, die ihrer teilhaftig wurden, im Rufe standen, Teilhaber am Priestertum Christi zu sein, und der Bischof sie ohne besondere Weihe ordinieren konnte.

II

P. de Puniets kurzer Hinweis auf die *Canones Hippolyti* verdient unsere Beachtung, da die neuere Forschung verschiedentlich Spuren des liturgischen Gesetzbuches Hippolyti in römischen Liturgiebüchern feststellen konnte. Die *Canones Hippolyti*³ gehören wie das *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*⁴, das VIII. Buch der *Apostolischen Konstitutionen*⁵ und die *Epitome* zu diesem Buch⁶ zu den von der *Ἀποστολικὴ παράδοσις* des Hippolyt von Rom abhängigen oder beeinflussten kirchenrechtlich-liturgischen Schriften. Seit den Untersuchungen von E. Schwartz⁷ und R. H.

1. Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, 216.

2. *Le Pontifical Romain. Histoire et Commentaire*. Vol. II, Louvain-Paris, 1930, 335.

3. Vgl. W. RIEDEL, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig, 1900,

4. I. E. RAHMANI, Mainz, 1899.

5. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn, 1906, 460 ff.

6. FUNK, a.a.O. II 72 ff.

7. *Über die Pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strassburg, 1910, bes. 38 ff.

Conolly¹ wissen wir, dass die früher sogenannte *Ägyptische Kirchenordnung* im wesentlichen, von einzelnen Interpolationen abgesehen, die « Apostolische Ueberlieferung » des Hippolyt ist², deren ursprünglich griechischer Text verloren gegangen ist. Ch. C. J. Bunsen³ und P. de Lagarde⁴ haben sich bemüht, ihn zu rekonstruieren. E. Hauler⁵ hat eine frühe lateinische Palimpsest-Übersetzung entdeckt. Auf orientalischem Boden sind Übersetzungen in sahidischer⁶, bohairischer⁷, arabischer⁸ und äthiopischer Sprache⁹ erhalten¹⁰.

1. *The so-called Egyptian Church Order and derived Documents*, Cambridge, 1916 (*Texts and Studies*, VIII 4); vgl. auch G. DIX, *The Treatise on the Apostolic Tradition* I, London, 1937.

2. Vgl. dazu die ausgezeichnete Arbeit von H. ELFERS, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom (Neue Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung des Buches von R. Lorentz: De Ägyptische Kerkordening en Hippolytus van Rome)*, Paderborn, 1938. Die letzthin von H. ENGBERDING (*Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts*, in: *Misc. Mohlberg* I, Rom, 1948, 47 ff.) gegen die Verfasserschaft Hippolyts geäußerten Bedenken sind von B. BOTTE (*L'authenticité de la Tradition apostolique de saint Hippolyte*, in: *Recherches de théol. anc. et médiév.* 16, 1949, 177 ff.) mit guten Gründen zurückgewiesen worden.

3. *Analecta Ante-Nicaena* II, London, 1854, 449 ff.

4. *Reliquiae iuris eccl. antiquissimae graece*, Leipzig, 1856.

5. *Didascaliae Apostolorum ep. fragmenta Veronensia latina* I, Leipzig, 1900.

6. G. HORNER, *The Statutes of*

the Apostles or Canones Ecclesiastici, London, 1904, 295 ff.; P. DE LAGARDE, *Aegyptica*, Göttingen, 1883, 209 ff. Danach die Übersetzung bei H. ACHELIS, *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts* (TU VI 4), Leipzig, 1891.

7. H. TATTAM, *The Apostolical Constitutions or Canones of the Apostles in Coptic*, London, 1848.

8. HORNER, a.a.O. 89 ff. und Übers. 223 ff.

9. H. LUDOLF, *Ad suam historiam Aethiopicam commentarius*, Frankfurt, 1691, 323 ff.; H. DUENSING, *Der äthiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt* (*Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philol.-hist. Kl.*, III. Folge, 32), Göttingen, 1946; dazu die Rez. B. BOTTFS in: *Bulletin de théol. anc. et médiév.* 1949 n. 1306 S. 431 f.

10. Übersichtliche Schemata zu den Hypothesen von Achelis, Rahmani, Funk und Conolly über die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Schriften s. bei J. COPPENS, *L'imposition des mains et les Rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, Wetteren-Paris, 1925, 407 f.

In seinem Aufsatz « Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts Apostolischer Überlieferung »¹ hat J. A. Jungmann darauf hingewiesen, dass eine Rubrik des *Pontificale Romanum* für die Diakonatsweihe erstmals in der Apostolischen Überlieferung Hippolyts erscheint. Die Rubrik lautet im PR: « Hic solus Pontifex manum dexteram extendens, ponit super caput cuilibet ordinando; et nullus alius, quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecrantur ». Bei Hippolyt heisst es: « ... imponens manus episcopus solus, sicuti praecipimus. In diacono ordinando solus episcopus imponat manus propterea, quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi »². Nach Jungmann bilden das Mitglied die Anfang des 6. Jahrhunderts im Bereich von Arles entstandenen *Statuta ecclesiae antiqua*, in denen jene Abschnitte des PR, die die Verleihung der Weihen vom Exorcisten bis zum Bischof regeln, fast ganz wiederzufinden sind. Der Canon für den Diakon hat folgenden Wortlaut: « Diaconus cum ordinatur, solus episcopus qui eum benedicit, manus suas super caput eius ponat: quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur »³. Der Weg der Rubrik von den *Statuta* über die fränkischen Sakramentarien und Ordines ist ziemlich klar. Dagegen ist nicht sicher festzustellen, wie die Weihevorschriften nach Arles gekommen sind; wahrscheinlich auf dem Weg,

1. ZKTh 53 (1929) 579 ff.

2. DIX 15; HAULER 109. W. H. FRERE, *Early Ordination Services*, in: *Journal of Theol. Studies* 16 (1915) 348 ff., hält das Statut über die Diakonatsweihe für interpoliert; vgl. dazu ELFERS, a.a.O. 16 ff.

3. PL 56, 888. Die formelle Übereinstimmung der *Statuta eccl. ant.* mit Hippolyt wird auch bei der Priesterweihe deutlich. Sachliche Übereinstimmung herrscht bei der Subdiakonats-, Lektorats- und Exorcistenweihe,

insofern Hippolyt jede Handauflegung ausschliesst. Vgl. auch B. BOTTE, *Le Rituel d'ordination des Statuta ecclesiae antiqua*, in: *Recherches de théol. anc. et médiév.* 11 (1939) 228 f. Der erste, der auf die Verbindungslinien zwischen den *Statuta eccl. ant.* und der damals noch so genannten Ägyptischen Kirchenordnung aufmerksam gemacht hat, war wohl P. DE PUNIET, vgl. *Revue d'histoire eccl.* 14 (1913) 634 f.

den der einzige im Abendland gefundene Text von Hippolyts Apostolischer Überlieferung, die nach Hauler um 400 gefertigte Palimpsestübersetzung der Fragmenta Veronensia uns weist, nämlich über den Orient.

Eine weitere Spur des Fortlebens der *Traditio apostolica* Hippolyts will D. van den Eynde¹ in der Ölweiheformel *Emitte* der römischen und mailändischen Liturgie nachweisen. Die Benediktion der Oliven hat bei Hippolyt² folgenden Wortlaut: « Fac a tua dulcedine non recedere fructum etiam hunc olivae, qui est exemplum tuae pinguedinis, quam de ligno fluisti in vitam eis qui sperant in te. » Das Gebet *Emitte* beginnt im GeV³: « Emitte quaesumus domine Spiritum sanctum Paraclitum de coelis in hanc pinguedinem olei, quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem mentis et corporis... »; im GrC⁴: « Emitte domine Spiritum sanctum tuum Paraclitum de coelis in hanc pinguedinem olivae quam de viridi ligno producere dignatus es ad refectionem corporis... »; die mailändische Formel⁵: « ... mittere iubeas Spiritum tuum Paraclitum, qui explevit orbem terrarum, super hanc pinguedinem, quam de viridi ligno fluere praecepisti... ». Van den Eynde stellt fest, dass diese Texte in der Terminologie⁶ in der grammatischen Konstruktion⁷ und in den gebrauchten Bildern⁸ miteinander übereinstimmen.

Für unseren Zusammenhang ist noch bedeutsamer, dass die Formel « unde unxisti reges, sacerdotes et prophetas » ebenfalls bereits im liturgischen Gesetzbuch Hippolyts steht⁹, wo auf den Wortlaut des Eucharistiegebets die Bestimmung folgt: « Si quis oleum offert, secundum panis oblationem et

1. *Nouvelle trace de la « Traditio Apostolica » d'Hippolyte*, in: *Misc. Mohlberg* I, 407 ff.

2. DIX 10 f.; HAULER 108.

3. WILSON 70.

4. LIETZMANN 45.

5. Vgl. A. CHAVASSE, *Étude sur l'onction des infirmes* I, Lyon, 1942, 54.

6. Hunc (Hippol.) = hanc (röm.); oliva (Hippol. = gregor.); pinguedo (alle Textzeu-

gen); quam de ligno (alle Textzeugen); fluere (Hippol. = mailänd.).

7. Vgl. Hippol.: « ... hunc olivae... pinguedinis, quam de ligno fluisti in vitam » und die röm. Texte: « ... hanc pinguedinem olivae quam de... ligno fluere praecepisti ad refectionem. »

8. Vgl. pinguedo und lignum.

9. Vgl. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris² 1925, 324.

vini et non ad sermonem dicat, sed simili virtute gratias referat dicens : Ut oleum hoc sanctificans das, Deus, sanitatem utentibus et percipientibus, unde unxisti reges, sacerdotes et prophetas, sic et omnibus gustantibus confortationem et sanitatem utentibus illud praebeat ¹ ». Die Verwandtschaft des Textes für die Krankenölweihe im GeV ² und bei Hippolyt liegt auf der Hand. Hier wie dort wird der aussersakramentale Gebrauch des geweihten Öles erwähnt, hier wie dort wird auf die Priester-, Königs- und Prophetensalbung Bezug genommen. Klarzustellen bleibt der Ursprung und Sinn der Wendung « et martyres » im GeV.

Die offenkundige Verwandtschaft der römischen Formel mit der « ägyptischen » berechtigt zunächst zu der Frage, ob der Text vielleicht über den Orient und Gallien wieder nach Rom gekommen sei ³. Obwohl fränkische Einflüsse liturgischer Art zu Rom um das 8. Jahrhundert etwas sehr Ungewöhnliches wären ⁴, wird die Möglichkeit des angegebenen Weges dadurch nahegelegt, dass in dem unter Honorius I. (625-38) entstandenen Paduanum die Formel fehlt, was umso merkwürdiger zu sein scheint, da es sich um eine in der Messe, ja innerhalb des Kanons vorgenommene Weihe handelt, die in einem Sakramentar kaum fehlen dürfte. « Dennoch wird man den Gedanken an den Weg über Gallien wieder aufgeben, wenn man sieht, dass im Gregorianum Honorius I. überhaupt keine Naturaliensegnung verzeichnet ist. Sie waren wohl in einem eigenen libellus vereinigt, was praktisch daraus verständlich wird, dass diese Segnungen ähnlich der heutigen Weihe des Krankenöles ja nicht am Altar stattfinden konnte. Es wäre also hier wirklich ein wenn auch eng begrenzter Text aus Hippolyt auf kürzerem Wege, vielleicht unmittelbar auf römischem Boden, in den Gebrauch der römischen Liturgie übergegangen » ⁵.

1. DIX 10 ; HAULER 107.

2. S.o.S. 15.

3. Vgl. J. A. JUNGSMANN, *Beobachtungen zum Fortleben von Hippolyts « Apostolischer Überlieferung »* 584 f.

4. Vgl. Th. KLAUSER, *Die li-*

turgischen Austauschbeziehungen zwischen der römischen und fränkisch-deutschen Kirche vom 8. bis zum 11. Jahrhundert, in : *Histor. Jb. der Görresges.* 53 (1933) 169 ff.

5. JUNGSMANN, a.a.O. 584 f.

Als Parallellfall kann man im Anschluss an die Forschungen von P. Galtier¹ mit Recht auf den bei Hippolyt vorgeschriebenen ungewöhnlichen Ritus verweisen, den Neugetauften bei der Erstkommunion nicht nur einen Kelch mit Milch und Honig, sondern auch einen Kelch mit Wasser zu reichen². Die ägyptischen Bearbeiter Hippolyts haben diesen Kelch bereits wieder ausgeschieden. Das sogenannte Sacramentarium Leonianum dagegen enthält eine *benedictio* über Wasser, Honig und Milch, die ursprünglich für Pascha gedacht war und für Pfingsten offensichtlich erst zurecht gemacht ist³. Galtier sieht in der leonianischen *benedictio* einen Nachhall vom liturgischen Leben der Partei Hippolyts, da ja kaum anzunehmen ist, dass alle Anhänger Hippolyts zugleich mit ihrem Führer, die Aussöhnung mit der Kirche vollzogen. Ein Rest davon dürfte vielmehr noch eine Zeit lang liturgische Sonderbräuche bewahrt haben, von denen durchaus einzelne in die offizielle Liturgie der Kirche Aufnahme gefunden haben können⁴.

III

Die bisherigen Forschungsergebnisse über das Weiterleben der « Apostolischen Überlieferung » Hippolyts lassen P. de Puniet zunächst recht willkürlich anmutende, weil ohne nähere Begründung hingestellte Erklärung der Wendung « et martyres » von den *Canones Hippolyti* her als nicht von vornherein unmöglich erscheinen. Weiteren Aufschluss gibt uns eine Untersuchung der von P. de Puniet offensichtlich angezogenen Stelle *Can. Hipp.* VI 43-47. Sie hat in der dem

1. *La « Tradition apostolique » d'Hippolyte, particularités et initiatives liturgiques*, in: *Recherches de Science religieuse* 13 (1923) 511 ff.

2. Vgl. ELFERS, *a.a.O.* 161 ff.

3. Vgl. L 318 (FELTOE 25). Der Text Hippolyts mit Parallelen ist leicht zugänglich bei J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Flo-

rilegium patr., fasc. VII) Bonn, 1935 ff. I 32 ff.; vgl. ferner A. STUIBER, *Libelli Sacramentorum Romani*, Bonn, 1950, 15 f.

4. Bemerkenswert ist, dass nach GALTIER (*a.a.O.* 518 A) die Ausmerzungen des « fontis » in Gr erfolgt sei, weil der späteren Zeit der Ritus des Wassertrinkens nicht mehr bekannt war.

arabischen Text von Abt Haneberg beigefügten, von H. Vielhaber und L. Stern revidierten lateinischen Übersetzung (ACHELIS 67 f.) folgenden Wortlaut : « 43. Quando quis dignus est, qui stet coram tribunali propter fidem et afficiatur poena propter Christum, postea autem indulgentia liber dimittitur, talis postea meretur gradum presbyteralem coram Deo, non secundum ordinationem, quae fit ab episcopo. Immo, confessio est ordinatio eius. 44. Quodsi vero episcopus fit, ordinetur. 45. Si quis confessione emissa tormentis laesus non est, dignus est presbyteratu ; attamen ordinetur per episcopum. 46. Si talis, cum servus alicuius esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi. 47. Quamquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est ; episcopus igitur omittat orationis partem, quae ad spiritum sanctum pertinet. » Da W. Riedel¹ für seine in deutscher Übersetzung veranstaltete Ausgabe der *Canones* Hippolyts ausser den von Haneberg zugrundegelegten Hss. der Canonessammlung des Makarius, zwei neue Zeugen vergleichen konnte, nämlich die um 1332 geschriebene Berliner Canonessammlung und den um 1180 verfassten, in einer Berliner Hs von 1215 vorliegenden Nomokanon Michaels von Damiette, so ist es zweckdienlich, auch Riedels Text wiederzugeben : « Wenn jemand gewürdigt wird, um des Glaubens willen vor einer Gerichtsversammlung zu stehen und um Christi willen Strafe zu tragen, danach aber durch die Gnade des Erbarmens frei kommt, so ist ein solcher des Presbyterranges von Gott gewürdigt worden : vom Bischof soll er nicht ordiniert werden. Sein Bekenntnis ist seine Ordination. Wird er jedoch zum Bischof gemacht, soll er ordiniert werden. Wenn einer bekannt hat, ohne eine Strafe erduldet zu haben, so ist er des Presbytertums würdig, wird jedoch vom Bischof ordiniert. Ist er ein Sklave, der um Christi willen Strafe zu ertragen hat, so wird er Presbyter für die Gemeinde. Wenn er auch die Auszeichnung (die Insignien) des Presbytertums nicht erhält, so hat er doch den Geist des Presbytertums erhalten, und der Bischof betet nicht, durch Rezitation vom Hl. Geiste » (204).

1. *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, 193 ff.

Die Verordnung über die Erlangung des Presbyterates durch das bei schwerer Verfolgung abgelegte Bekenntnis findet sich auch im *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi* I 39 (RAHMANI 92 f.): « Qui testimonium et confessionem emittit se fuisse in vinculis, in carcere et in tormentis propter nomen Dei, manus ei propter hoc non imponatur ad diaconatum, neque item ad presbyteratum. Habet enim honorem cleri, cum per confessionem a manu Dei protectus fuerit. Si in episcopum autem ordinatur, dignus est quoque impositione manus. Si est confessor, qui tamen coram potestatibus in iudicium non fuit vocatus, neque vinculis fuit afflictus, sed tantum confessus est fidem, manus impositione dignus fiat: suscipit enim cleri orationem. Non¹ omnia tamen vocabula repetat oretque super ipsum, sed cum pastor (i.e. episcopus) ulterius progreditur, ille (i.e. confessor) effectum (ordinationis) suscipit. »

Auch die KO Hippolyts fordert beim Bekenner die Handauflegung nur zum Bischofsamt; für die anderen Weihestufen nur dann, wenn er seinen Glauben bloss im allgemeinen zu bekennen hatte, ohne vor die Behörde gebracht oder in das Gefängnis geworfen worden zu sein. Wenn er aber in Banden gewesen ist, dann sollte er die Würde des Priesters und Diakons besitzen. In der von Steindorff nach dem Text der *Aegyptiaca* Lagardes (sahidische Version!) bearbeiteten deutschen Übersetzung heisst es im Kap. 34 (Acheliş 67 f.): « Dem Bekenner (ὁμολογήτης) nun, wenn er um des Namens Gottes willen in Banden gewesen ist, soll nicht die Hand aufgelegt werden zum Zweck eines Diakonenamtes oder Presbyteramtes. Denn er besitzt die Würde (τιμὴ) des Presbyteramtes durch sein Bekenntnis (ὁμολογία). Wenn er aber zum Bischof eingesetzt werden soll, so soll ihm die Hand aufgelegt werden. Wenn er aber ein Bekenner ist, ohne dass sie ihn vor eine Behörde nahmen oder ihn mit Banden bestrafen oder ihn ins Gefängnis brachten oder ihn zu irgendeiner Busse verurteilten, sondern ihn bei Gelegenheit nur um des Namens unseres Herrn willen schmähten und ihn mit einer häuslichen Strafe belegten, wenn er aber bekannt hat, dann soll

1. Dieser letzte Satz fehlt in der kopto-arabischen Version.

der ganze Klerus ihrer würdig sein, dass sie die Hand auf ihn legen »¹.

KO, TD und CH stimmen also darin überein, dass sie hinsichtlich der Weihe zum Presbyterat unterscheiden zwischen solchen, die vor die Behörden gezogen, ins Gefängnis geworfen, in Banden gewesen und um des Namens Gottes willen gefoltert worden sind und zwischen solchen, die nur bekannt haben, ohne eine Strafe zu erdulden. Die ersteren besitzen auf Grund ihres « Martyriums » den priesterlichen Grad², nicht infolge einer vom Bischof erteilten Ordination. Ihr vor dem Richter, im Gefängnis und auf der Folterbank bewährtes Bekenntnis ist ihre Ordination. Nur wenn ein solcher « Martyrer » Bischof wird, muss er immer ordiniert werden, weil der Bischof der eigentliche Träger der kirchlichen Jurisdiktion ist. Diejenigen, die nur ein Bekenntnis mit dem

1. Zur Stellung des Confessorrenkapitels in der (lateinischen), bohairischen, äthiopischen und arabischen Version der KO sowie im 8. Buch der Apost. Konstitutionen und den zugehörigen *Epitomen* s. das Schema bei COPPENS, *a.a.O.* 409; vgl. ferner 151 f. und 158 f.

2. RIEDEL übersetzt: « Presbyterrang ». Die KO spricht von einer τιμή des Priestertums. RAHMANI (S. XXXVII) folgert aus diesem Ausdruck, dass den « Martyrern » die priesterliche Ehre, nicht aber auch die priesterliche Vollmacht zuerkannt wurde. Er findet bei Cyprian, *ep.* 39, 5 (CSEL 3. 2, 584 f.) eine Bestätigung seiner Auffassung: « Ceterum presbyterū honorem designasse nos illis iam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitibus partiantur, sessuri nobiscum provectis et corroboratis annis suis. »

Bereits Fr. X. FUNK (*Das Testament unseres Herrn*, Mainz, 1901, 48 f.) hat gegen die Auffassung Rahmanis betont, dass das Presbyteramt in Kap. 34 der KO im gleichen Sinne gebraucht ist wie das Bischofsamt und da von diesem sicher im eigentlichen Sinne und nicht bloss im Sinne einer Ehrenstellung die Rede ist, so komme diese Bedeutung auch jenem zu. Wäre es anders, so würde man nicht begreifen, warum der Bekenner zum Episkopat die Handauflegung brauchen solle. Die bischöfliche Ehre könne ihm ebenso ohne Weihe zuteil werden wie die priesterliche. Die Cyprianstelle habe bei der Erklärung des Kap. 34 der KO wenig zu bedeuten, da zwischen den Schriften kein näherer Zusammenhang bestehe. Auch G. MORIN (*Rev. Bénéd.* 17, 1900, 21) findet die Auffassung Rahmanis mit dem Text schwer vereinbar.

Munde ablegten, aber nicht gefoltert wurden, sind des Priestertums würdig, müssen jedoch durch den Bischof ordiniert werden.

Die CH fügen über KO und TD hinaus eine Verordnung über das Martyrium bzw. Bekenntnis der Sklaven bei: « Si talis, cum servus alicuius esset, propter Christum cruciatus pertulit, talis similiter est presbyter gregi. Quamquam enim formam presbyteratus non acceperit, tamen spiritum presbyteratus adeptus est; episcopus igitur omittat orationis partem, quae ad spiritum sanctum pertinet. » Danach muss man also folgende Gruppen unterscheiden: 1) freie Männer, die den priesterlichen Grad nicht auf Grund einer vom Bischof erteilten Ordination verdienen, sondern auf Grund ihres Martyriums; 2) freie Männer, die Bekenntnis abgelegt haben, ohne dass sie deswegen eingekerkert und gefoltert wurden. Sie haben Anspruch auf den Presbyterat, müssen aber rite vom Bischof ordiniert werden; 3) Sklaven, die um Christi willen gemartert wurden. Sie werden ordiniert, aber bei der Ordination wird jener Teil des Ordinationsgebetes, der um die Herabkunft des Hl. Geistes auf den Weihekandidaten bittet, ausgelassen; denn obgleich er die forma des Priestertums nicht erhalten hat, so hat er doch den Geist des Priestertums erlangt.

Der Abschnitt über das Bekenntnis oder Martyrium des Sklaven hat der Forschung grosse Rätsel aufgegeben. Nach Funk¹ unterliegt der Abschnitt erheblichen Bedenken. Der erste Satz oder Satzteil sei, im Lichte des vorausgehenden Teiles betrachtet, nur dahin zu verstehen, dass der Sklave, ähnlich wie der Freie, durch das qualvolle Bekenntnis an sich und ohne Weihe Presbyter werde, wenigstens den Geist des Presbytertums erhalte, wenn auch nicht die Auszeichnung oder die Insignien, wie Riedel (204) das Wort wiedergebe, das Haneberg mit forma übersetzte. Im zweiten Satz dagegen ist von Ordination die Rede, nur mit der Beschränkung, dass im Weihegebet der auf den Hl. Geist bezügliche Teil ausgelassen werde. Wie solle man die fragliche Unterscheidung überhaupt begreifen? Wenn das Bekenntnis als solches den

Presbyterat verleihe, warum nicht dem Sklaven ebenso wie dem Freien? Einen derartigen Widerspruch und Widersinn habe ein Kirchenlehrer wie Hippolyt schwerlich geschrieben. Seine aristokratische Anschauung und seine Stellung gegenüber Kallist, einem vormaligen Sklaven, genüge nicht, um die auffällige Verordnung ihm zuzuschreiben, wie Achelis (266) meine. In einer rein geistlichen Angelegenheit durfte auch ein Parteimann nicht einen Stand so auffallend und grundlos herabdrücken, dem damals ein grosser Teil der Christenheit angehörte. Im Riedelschen Text laute der Schlusssatz *episcopus igitur* etc. folgendermassen: « und der Bischof bete nicht, durch Rezitation vom heiligen Geiste » (204). Hier sei also nicht von einem Teil des Gebetes, bzw. seiner Auslassung die Rede. Die Verordnung laute allgemeiner, und wenn der Sinn sei, dass der Bischof überhaupt nicht mehr ein Weihegebet spreche, hebe sich der in dieser Beziehung oben betonte Widerspruch. Der Riedelsche Text könne aber auch im Sinne des Hanebergschen verstanden werden, und jedenfalls blieben die übrigen hervorgehobenen Schwierigkeiten. Riedel selbst (204) bemerkt zu dem letzten Satz des Abschnitts: « Soll das heissen: Er hat den Geist des Presbytertums erhalten, ohne dass der Bischof betete, indem der Hl. Geist die Ordinationsformel sprach? An die Übersetzung: « und der Bischof bete nicht nachträglich um den Hl. Geist » ist wohl nicht zu denken. » O. Casel¹, der CH VI 43-47 als Zeugen der alten charismatischen Auffassung benutzt, wonach ein Mensch unmittelbar von Gott zum Amte des Presbyters berufen werden kann, lässt den störenden Satz VI 46 weg und erhält darum folgenden Text: ..45: « Wenn jemand nur ein Bekenntnis (mit dem Munde) ablegte aber nicht durch die Folter verletzt wurde, ist er des Priestertums würdig, muss jedoch durch den Bischof *ordiniert* werden » ... 47: « Denn obgleich er (durch das Bekenntnis mit dem Munde) nicht die formelle Weihe zum Priestertum empfangen, so hat er doch den *G e i s t* des Priestertums erlangt. Der Bischof soll darum jenen Teil des Ordinationsgebetes *a u s s a s s e n*, in dem der hl. Geist auf ihn herabgerufen wird ».

1. *Prophetie und Eucharistie*, in: JLW 9 (1929) 14.

Wollen wir uns Casels Textglättung nicht anschliessen, dann müssen wir die für unseren Zusammenhang freilich nicht wesentliche Schwierigkeit der befremdenden Unterscheidung zwischen Freien und Sklaven ungelöst stehen lassen. Für uns ist entscheidend, dass sowohl nach der koptischen, äthiopischen und arabischen Version der KO wie auch nach TD und CH nicht so sehr das öffentliche Bekenntnis als vielmehr das Leiden um Gottes bzw. Christi willen den Geist Gottes verleiht, den der Priester besitzen muss und durch den er teilhat am Priestertum Christi. Der Historiker wird hier, darin geben wir Casel Recht, ein Nachwirken des altchristlichen Pneumabegriffs feststellen dürfen und die Ansicht von Coppens¹, der von einem « unglücklichen Missgriff » lokaler Art spricht, als Verlegenheitslösung ablehnen². Nicht Coppens, sondern P. de Puniet³ weist den richtigen Weg, indem er die genannten Verordnungen dahin versteht, dass man der Gnade des Bekenkens des Glaubens inmitten von Martern eine überaus grosse Bedeutung beimass, sodass diejenigen, die ihrer teilhaftig wurden, im Rufe standen, Teilhaber am Priestertum Christi zu sein, bzw. der Bischof sie ohne besondere Weihe ordinieren konnte.

Schon Achelis⁴ sieht in den zur Rede stehenden Verordnungen der KO, des TD und der CH jene eigentümliche Anschauung vom Leiden wirksam, deren Ansätze bereits

1. A.a.O. 152.

2. Coppens betrachtet die Bestimmungen der CH über die Martyrersklaven als eine bewusste Abschwächung des Confessorenabschnitts der KO. Er schreibt: « Nous constatons en effet comment la Tradition apostolique dispense de l'imposition des mains les confesseurs qui ont souffert pour la foi, au moins pour monter les degrés du diaconat et de la prêtrise. Ce privilège, que le même document défend en termes explicites d'étendre à l'ordination épiscopale, n'est attesté nulle part ailleurs, et semble bientôt

efficacement combattu. Déjà les Canons d'Hippolyte l'abrogent partiellement en prescrivant l'imposition des mains aux esclaves-confesseurs, et plus tard les documents de la troisième ordonnance ecclésiastique écartent les derniers vestiges d'un traitement de faveur. Seul le Testament de Notre Seigneur a conservé, par une fidélité au passé qu'on n'a pas encore expliquée, les exceptions consenties par la Tradition d'Hippolyte ».

3. *Le Pontifical Romain* II, 335.

4. *Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts* 164.

2 Kor 1, 5 ; Kol 1, 24 und 1 Petr 4, 13 zu finden seien : « Die Martyrer sind *μιμηταὶ τοῦ χριστοῦ* ; in ihnen leidet Christus noch einmal ». Auch im Martyrium wird, wie im Tode Christi, die gehorsame Hingabe des ganzen Menschen an den Vater im Zeichen der Hingabe des Leibes sichtbar. Paulus spricht im Kolosserbrief von den Leiden, die er im Dienste des Evangeliums zu ertragen hat : « Ich freue mich der Leiden, die ich für euch erdulde, und ergänze an meinem Fleische, was von Christi Leiden noch aussteht zu Gunsten seines Leibes, der Kirche » (Kol 1, 24). Das Leiden des mit Christus eins gewordenen Christen, ist Christi Leiden, Teilnahme an der Passion des Herrn. Er trägt Jesu Sterben an seinem Leibe, ist mit Christus gekreuzigt, gestorben, begraben (Gal 2, 11 ; 20 ; 6, 17 ; 2 Kor 4, 10 ; Röm 6, 4 ; 8). Das Leiden der Glieder vollendet das Leiden des Hauptes, « ersetzt, was dem Leiden des Hauptes noch fehlt », macht die Glieder zu heiligen Dienern Gottes, zu Priestern des Hauptes. Petrus spricht in seinem ersten Briefe (1 Petr 3, 18 ; 4, 1-3 ; 12-14 ; 16) von einem Zusammenhang zwischen dem Leiden Christi « dem Leibe nach » und den Leiden der Glieder Christi « im Fleische » : « Christus ist einmal für die Sünde gestorben, der Gerechte für die Ungerechten, um uns zu Gott zu führen. Er ist getötet worden dem Leibe nach... Weil nun Christus dem Fleische nach gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit derselben Gesinnung. Denn wer dem Fleische nach gelitten hat, der hat mit der Sünde gebrochen. Er soll die noch übrige Zeit seines irdischen Lebens nicht mehr nach den Gelüsten der Menschen, sondern nach Gottes Willen zubringen... Es befremde euch nicht die Feuerprobe, die ihr erduldet, als ob euch etwas Seltsames widerfahre. Freuet euch vielmehr, dass ihr an Christi Leiden teilnehmen könnt.... Wenn ihr um des Namens Christi willen beschimpft werdet, selig seid ihr ; denn dann ruht der Geist der Herrlichkeit, der Geist Gottes, auf euch... Hat einer zu leiden, weil er ein Christ ist, so schäme er sich nicht, sondern preise Gott um dieses Namens willen ». R. Grosche ¹ und A. Winterswyl ² haben im Anschluss

1. *Pilgernde Kirche*, Freiburg, 1948, 316 f. ; zur Beurteilung der 1938, 193 ff. « Laienliturgik » vgl. *Ephem. Lit.*

2. *Laienliturgik*, Köln-Krefeld, 63 (1949) 352.

an E. Peterson ¹ gut hervorgehoben, dass auch in der Geheimen Offenbarung, — hier werden die als « Priester Gottes und Christi » bezeichnet, die « um des Zeugnisses für Jesus, um des Wortes Gottes willen enthauptet worden sind und die das Tier und sein Bild nicht angebetet und sein Zeichen an Stirn und Hand nicht getragen haben » (Offb. 20, 4) — ebenso wie in Kol und 1 Petr das Zeugnis für Christus in der Hingabe des leiblichen Lebens als ein priesterlicher Akt, als der vollendete Dienst derer erscheint, die am ewigen Höhenpriestertum Christi teilhaben. Klar und tief hat M. J. Scheeben die Gedanken der Hl. Schrift herausgestellt, wenn er schreibt: « Diese Vollendung ist nicht bloss einfach als Mitteilung der durch das Kreuzesopfer erworbenen Segnungen und Gnaden aufzufassen, vielmehr als eine Integration oder Kompletierung des Kreuzesopfers, resp. des himmlischen und des eucharistischen Opfers in seiner Eigenschaft als sacrificium. Denn die durch das Opfer Christi erworbenen Gnaden zielen als heiligende Gnaden wesentlich dahin, die Geheiligten zu heiligen Dienern Gottes (Hebr. 9, 14) und mithin zu Priestern Gottes des Vaters (Offb. 1, 6) zu machen, die mit demselben Öle des Heiligen Geistes geweiht sind, sowie nach Leib und Seele zu heiligen, geistlichen Opfern für Gott, die durch dasselbe Feuer des Heiligen Geistes geheiligt sind » (Röm 15, 16 ; 1 Petr 2, 9) ².

Von den entscheidenden Elementen der atl. Gedanken bis zu den martyriologischen Anschauungen der alten Martyrien etwa des Polykarp, des Justin, der Perpetua, der südfranzösischen Martyrer oder zu den Anschauungen des Ignatius von Antiochien ist kein allzu weiter Weg, da auch hier immer wieder betont wird, dass der Christ im Sinne des paulinischen: « Ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir » (Gal 2,20) mit Christus eins geworden ist und darum sein Leiden Christi Leiden und Teilnahme an der Passion des Herrn ist. In dem Bericht der Christengemeinde von Lugdunum wird von dem Martyrer Sanctus gesagt, dass

1. *Die Kirche nach der Geheimen Offenbarung*, in: *Hochland* 33 (1935/36) I 1 ff. = *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig 1937, 31 ff.

2. M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* III, Freiburg 1925, 452.

Christus in ihm leide ¹. In der *Passio Perpetuae* wird erzählt, dass man der im Kerker ob der Geburtswehen jammernden Perpetua vorhielt, die Qualen in der Arena seien noch viel schlimmer, worauf Perpetua erwiderte : *Modo ego patior quod patior ; illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum* ². Ähnlich heisst es in den aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammenden Johannesakten : « Lasset uns wachsam sein, weil er (der Herr) auch jetzt um unseretwillen zugegen ist in den Kerkern und in Gräbern, in Fesseln und in Gefängnissen, bei Schmähungen und Misshandlungen, auf dem Meer und auf dem Festland, bei Geisselung, bei der Verurteilung, bei hinterlistigen Nachstellungen und bei Strafen. Und um es kurz zu sagen, er ist mit uns allen von uns, und wenn wir leiden, leidet er auch selber mit uns, Brüder » ³. Der Brief der Kirche von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium über das Martyrium des heiligen Polykarp will ganz bewusst zeigen, dass der Bischof durch sein Martyrium « Schüler und Nachahmer des Herrn » ist (PG 5, 1041) und setzt darum das Leiden des Meisters und das seines Jüngers bis in Einzelheiten zueinander in Parallele. Dieses Bestreben des Berichtes ist in den Worten ausgedrückt : « Denn fast alles, was sich ereignet hat, ist geschehen, damit uns der Herr von neuem das *εὐαγγέλιον μαρτύριο* » zeigte » (5, 1029). « Wie der Herr erwartete er, dass er ausgeliefert werde » (5, 1029). Auch gegen Polykarp ziehen die Häscher « wie gegen einen Räuber » aus (5, 1033). An das Verhör vor Pilatus soll erinnert werden, wenn der Bericht den Bischof antworten lässt, dass nach seiner Lehre die von Gott gesetzte Obrigkeit zu ehren sei (5, 1037). Wie Christus stirbt Polykarp vor dem Osterfeste (5, 1036). « Des Schicksals Christi ist er teilhaft geworden » ; « seine Verräter aber empfangen die Strafen des Judas » (5, 1033). Vor seinem Leiden betet der Bischof : « Ich preise Dich, dass Du mich an diesem Tage und zu dieser Stunde unter die Zahl Deiner Martyrer aufzunehmen Dich würdigst im Kelch

1. EUSEBIUS, *Hist. eccl.* V 1, 23 (II 1, 410 SCHWARTZ) : *ἐν ᾧ πάσχων χριστὸς μεγάλας ἐπετέλει δόξας*.

2. *Passio Perpetuae* 15, 6 S. 85 GEBHARDT.

3. *Acta Joannis* 103 (*Acta Apost. apoc.* II 1, 202 BONNET).

Deines Gesalbten zur Auferstehung des ewigen Lebens der Seele und des Leibes, in der Unverweslichkeit des Heiligen Geistes » (5, 1040). Im Wortlaut dieses Gebetes ist bemerkenswert, dass für die vollendete Gemeinschaft des Martyrers mit Christus die Wendung « im Kelche des Gesalbten » gebraucht wird, da damit auch hier die Hingabe des ganzen Selbst im Martyrium als ein priesterlicher Akt, als der vollendete Dienst derer gesehen wird, die am ewigen Hohenpriestertum Christi teilhaben. Das Martyrium gehört in das Opfer Christi hinein. Das Leiden der Glieder « ersetzt, was dem Leiden des Hauptes noch fehlt », macht sie zu heiligen Dienern Gottes, zu seinen Priestern ¹.

Die alten Quellen betonen nicht nur das gliedhafte Verbundensein der Martyrer mit Christus und den Zusammenhang ihrer in der Hingabe des Leibes besiegelten Zeugnisablegung mit dem einmaligen Opfer Christi, sondern bringen ebenso klar zum Ausdruck, dass das Martyrium charismatische Berufung ist ², zu der man sich nicht drängen darf und zu der man sich nicht erziehen kann. Wer sich zum Martyrium drängt, sich auf seinen Willen und seine eigene Leistung stützt, versagt im entscheidenden Augenblick. Ebenso wenig gibt es eine Erziehung zum Martyrium durch heroische Bussakte und freiwillige Leiden. Nicht menschliche Leistung schafft den Martyrer, sondern die Gnade zeugt ihn, das Pneuma Christi. Vom Martyrium gilt in besonderer Weise das Wort Christi : « Nicht ihr habt mich erwählt, sondern ich

1. Belegsammlungen für den Glauben, dass Christus selbst im Martyrer leidet und dass das Martyrium eine Teilnahme am Leiden Christi ist s. bei H. ACHÉLIS, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* II, Leipzig 1912, 438 : Exkurs 87 ; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Brüssel 1912, 11 f.

2. *Passio Perpetuae* I 4 S. 62, GEBHARDT : « In novissimis enim diebus, dicit dominus, effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt filii et fi-

liaeque eorum ; et super servos et ancillas meas de meo spiritu effundam : et iuvenes visiones videbunt, et senes somnia somniant ». Tert. *Ad mart.* 1 ; I S. 3, Oehler : « In primis ergo, benedicti, nolite contristare spiritum sanctum, qui vobiscum introivit carcerem. Si enim non vobiscum nunc introisset, nec vos illic hodie fuissetis. Et ideo date operam, ut illic vobiscum perseveret : ita vos inde perducatur ad dominum ».

habe euch erwählt » (Jo, 15, 16). In geheimnisvoller Weise erfüllt und stärkt den Märtyrer das Pneuma Christi. So sagt z.B. Perpetua : « Das Pneuma gab mir ein, nichts anderes vom Wasser zu erbitten als die Geduld des Fleisches »¹. Mit Recht schreibt darum Winterswyl : « Das Martyrium ist nicht ein Zeugnis für Christus, das der Mensch aus eigener Kraft leistet — « Niemand kann sagen : Jesus der Herr, ausser im Heiligen Geiste » (1 Kor 12, 9), — sondern der vom Heiligen Geiste gewirkte Ausruck dafür, dass der ganze Christus Haupt und Leib Ein Christus sich im hohenpriesterlichen Opfer dem Vater darbringt »².

In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass der im altchristlichen Sprachgebrauch den Märtyrern häufig beigelegte Ehrentitel *χριστοφόρος* ziemlich gleichbedeutend wird mit *πνευματικός* und *πνευματοφόρος*. Nach der Ansicht Dölgers³ ist es kein reiner Zufall, wenn z. B. Adamantius um 300 die Formel gebraucht : *Κατὰ πάντα πείθομαι τῷ χριστοφόρῳ καὶ πνευματικῷ Παύλῳ*. « Ich folge durchaus dem Christusträger und Geistträger Paulus »⁴. Epiphanius setze denn auch für *πνευματικός* in einem ähnlichen Pauluslob *πνευματοφόρος* ein, wenn er sage : « Der Geistträger und heilige Apostel Gottes Paulus »⁵. Auch Pseudo-Ignatius gebrauche *χριστοφόρος* und *πνευματοφόρος* direkt nebeneinander. Für den Inhalt sei es bedeutsam, dass Rufinus in seiner lateinischen Übersetzung das *χριστοφόρος* des Adamantius mit « in quo Christus loquitur » wiedergebe⁶. *Χριστοφόρος* bedeutete demnach soviel wie « von Christus erfüllt » oder « vom Logos begabt » wie man sonst von einem Geistträger oder Pneumatiker sprach.

Die innere Verbindung des Martyriums mit dem Pneuma der Prophetie wird schon Offb 11, 3 hervorgehoben, wo es

1. *Passio Perpetuae* 3, 5 S. 65
GEBHARDT : Et mihi spiritus dic-
tavit (ἐπηγόρευσεν τὸ πνεῦμα τὸ
ἄγιον) non aliud petendum ab aqua
nisi sufferentiam carnis.

2. *Laienliturgik* 317.

3. *Christophoros als Ehrentitel
für Märtyrer und Heilige, in ;*

Antike und Christentum 4 (1934)
75 f.

4. ADAMANTIUS, *Dialog*. V 22 S.
218 SANDE BAKHUYZEN.

5. EPIPHANIUS, *Haer.* VI p. 13.

6. ADAMANTIUS, *Dialog*. V 22
S. 219 SANDE BAKHUYZEN,

heisst: Δώσω τοῖς ὄνσιν μαρτυρίαν μου καὶ προφητεύσουσιν. Noch deutlicher ist Offb 19, 10: Σύνδουλος... τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰη οὐ... ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας. Die Prophetie äussert sich zunächst in dem Zeugnisse von Jesus in dem ursprünglichen Sinne, d. h. wenn die Augen- und Ohrenzeugen vor der Welt von Jesus zeugen. In Mk 13, 9 ff.; Mt 10, 18. wird den Jüngern in Aussicht gestellt, dass sie um Jesu willen vor die jüdischen Lokalgerichte gestellt, in den Synagogen ausgepeitscht und vor Statthalter und Könige geführt werden εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (Mk) oder αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν (Mt.) Ob das μαρτύριον hier von dem werbenden Zeugnis der missionarischen Verkündigung zu verstehen ist, welches die Möglichkeit der Bekehrung böte, oder ob dies Zeugnis wie Strathmann¹ meint, nur den Zweck hat, die Gegner schuldig zu machen, ist für uns ohne Belang. Wichtig aber ist, dass schon hier der Gedanke auftritt: die Zeugen haben zugleich Schlimmes zu ertragen und sogar den Tod (Mk 13, 12 f.). So ist der Boden bereitet, später den Pneumagedanken ganz leicht auf den (blossen) Blutzeugen zu übertragen. In diesem Sinne sagt Cyprian²: « Vox plena spiritu sancto de martyris ore prorupit »³.

Die bisherigen Darlegungen zeigen zur Genüge, dass von der KO bezw. den CH und dem TD eine befriedigende Erklärung der Wendung « et martyres » möglich ist. Über eine mittelbare oder unmittelbare Abhängigkeit lässt sich freilich nichts Sicheres sagen. Immerhin dürfte nach dem oben Gesagten die Vermutung nicht mehr als ganz abwegig erscheinen, dass die römische Liturgie in der Wendung « et martyres » eine die Theologie des Martyriums betreffende Anschauung des Hippolyt bewahrt habe, die, wie andere von dem römischen Gegenbischof vertretene Lehren, durch seine Übersetzer oder Bearbeiter wieder ausgeschieden worden sein könnte⁴. Selbst wenn wir von der Anschauung der KO, der

1. Art. μαρτύς, in: ThWNT IV 509.

2. Ep. 10, 4 (CSEL 3. 2, 492).

3. M. VILLER, *Les martyrs et l'esprit*, in: *Revue des Sciences religieuses* 14 (1924) 544 ff.

4. Die Wendung « et martyres » wäre dann nicht später Zusatz, sondern sie würde zum ursprünglichen Text gehört haben. Die Vertreter der Zusatztheorie berufen sich vor allem darauf, dass

CH und des TD absehen wollten, so lässt sich doch nicht bestreiten, dass die Auffassung von einer Geistsalbung der Martyrer zum Gedankengut Hippolyts gehört. In seinem Danielkommentar betont er immer wieder, dass allein das der Kirche innewohnende heilige Pneuma zum Martyrium befähige, indem es den zeitlichen Tod verachten und das Himmlische zu erstreben lehrt¹. Wer der Salbung des Heiligen Geistes entbehrt, scheut den gegenwärtigen Tod, schreckt vor Schwert und Strafen zurück und ist voll Sorge um die Dinge der Welt; die *δύναμις ἐπουράνιος* gibt Freudigkeit, der Welt abzusagen und Christi Kreuz auf sich zu nehmen². Ein Beispiel freudigen Martyriums sind für Hippolyt die 3 Jünglinge, die ohne Furcht vor dem König und dem *ὄχλος σατραπῶν* vor dem Feuer nicht zurückschreckten³. In der Kraft des heiligen Pneuma werden die Zeugen der Martyrien gewonnen⁴ und es geschehen daher die Verfolgungen, wenn gleich sie vom Teufel ausgehen⁵, nach Gottes Willen⁶. Gottes Wille und Vorsehung entscheiden auch darüber, ob

die Wendung schon durch das « et » vor prophetas und vor martyres als Zusatz erwiesen werde. So argumentiert A. FRANZ (a.a. O. 339 f.). L. Duchesne schreibt (Origines 324): « *Et martyres* est évidemment une retouche. L'Ancien Testament parle d'onctions réelles pour des rois, des prophètes: l'onction des martyrs n'y est pas mentionnée; c'est d'ailleurs une onction idéale ». Unter Hinweis auf Duchesne äussert sich neuestens D. VAN DEN EYNDE (a.a.O. 408) wie folgt: « Le texte du gélasien apporte lui même la preuve matérielle de cette retouche. On y lit en effet « unde unxisti reges, sacerdotes *et* prophetas *et* martyres ». Le premier *et*, superflu et incorrect, est un reste de la leçon originelle avant l'introduction des mots « et martyres ». Le grégorien l'a suppri-

mé ». Der Einwand Duchesnes verfängt nicht, wie wir bereits an anderer Stelle gezeigt haben. Der Hinweis auf das doppelte *et* ist deswegen nicht überzeugend, weil in der Chrisamweihepräfation desselben GeV die Formel « unde unxisti » mit nur einem *et* wiedergegeben ist.

1. DK II, 21, 1 S. 80, 20 ff. BONWETSCH.

2. DK II 21, 2. 3 S. 81, 2 ff. BONWETSCH.

3. DK II 18, 1 S. 76, 8 ff. BONWETSCH: vgl. II 17, 1 S. 74, 20 ff.

4. DK II 38, 4 S. 116, 6 ff. BONWETSCH.

5. DK I 15, 4 S. 25, 14; II 274 S. 92, 2; IV 12, 5 S. 218, 4 BONWETSCH.

6. DK II 18, 3. 26, 4. 5 S. 88, 19 ff. BONWETSCH.

jemand aus der Verfolgung errettet oder darin den Tod erleiden soll. Seine Macht vom Tode zu erretten, hat Gott an Jonas, Petrus und Paulus erwiesen, andere, später auch Petrus und Paulus, hat er Martyrer werden lassen, ja den König der Herrlichkeit, seinen Gesalbten selbst ¹. Nach dem Danielkommentar ereignete es sich nicht selten, dass angeklagte Christen trotz ihres offenen Bekenntnisses auf irgendeine Weise die Freiheit erlangten ². In den *Philosophoumena* ³ spricht Hippolyt von der Befreiung der in die sardinischen Bergwerke verschickten Christen, die er bezeichnenderweise *μάρτυρες* nennt. Wie jener montanistische Ausspruch ⁴ von einem besonderen Gnadenerweis bei den Martyrien zu reden weiss, wie Ähnliches die *Passio Perpetuae* ⁵ berichtet, so gedenkt auch Hippolyt dessen, dass *μεγαλεῖα τινα* vom heiligen Pneuma solchen zum Martyrium geschleppten Christen widerfahren ⁶.

Unser Versuch, den Ursprung und den Sinn der Wendung « et martyres » aus der Anschauung zu erklären, dass die Gnade des Bekennens des Glaubens inmitten von Martern, die Gnade des Leidens um Christi willen, denjenigen, die ihrer teilhaft wurden, den Geist Gottes verleihe und sie zu Teilhabern am Priestertum Christi mache, erklärt zugleich ganz zwanglos das Beibehalten der Wendung in den noch heute gebrauchten liturgischen Texten. Die Erklärungsversuche von A. Franz, H. Ménard und F. Probst können nicht umhin, die Wendung als einen störenden Anachronismus hinzustellen. Nach unserer Deutung aber fügt sie sich gut in die von der römischen Liturgie seit je vertretene martyriologische Auffassung ein, die das in der Hingabe des Leibes besiegelte Zeugnis der Martyrer ganz im Zusammenhang des einmaligen Opfers Christi sieht und dementsprechend im Zusammenhang mit dessen eucharistischer Gegenwartsetzung.

1. DK II 36, 7 S. 112, 5 ff.
BONWETSCH.

2. DK II 37, 2 S. 112, 17 ff.
BONWETSCH.

3. *Philos.* IX 12.

4. TERT. *De fuga* 8 (S. 82
THIERRY): « potestas fit cum
conspecteris ab hominibus, »

5. *Passio Perp.* 9, 1 S. 75
GEBHARDT: « Pudens miles... nos
magnificare coepit intellegens
magnam virtutem (*δύναμιν* *μεγά-*
λην) esse in nobis. »

6. DK II 38, 4 S. 116 BON-
WETSCH.

Wie von Kol 1, 24 und 1 Petr eine gerade Linie zu der den Opfercharakter des Martyriums hervorhebenden Stelle Offb 20, 4 ff. führt, so von der Opfermartyriologie der Offb zu Ignatius von Antiochien, der sich danach sehnt, ein Nachahmer zu sein des Leidens seines Gottes¹, « Gott geopfert zu werden, solange der Altar noch bereit steht »², als « guter Weizen » zu einem reinen Brot Christi zermahlen zu werden d.h. so als ein Opfer dargebracht zu werden wie das eucharistische Opfer in der Messe³. Von hier ist nur ein Schritt zur Martyrertheologie der römischen Liturgie, in der uns das klare Bewusstsein entgegentritt, dass die Gegenwärtigsetzung des Opfers Christi auch das in der Hingabe des Leibes besiegelte Opfer seiner Zeugen gegenwärtig werden lasse. Auf dem Hintergrunde des Zentralgeheimnisses vom geheimnisvollen Leibe Christi, in unserem Zusammenhang also der Tatsache, dass der Martyrer durch sein Leiden, durch den glaubenstarken, in der Kraft des Heiligen Geistes vollzogenen Einsatz seines ganzen Selbst in vollkommenster Weise mit Christus verbunden und in das erlösende Opfer Christi priesterlich eingegangen ist, wird verständlich, dass in den liturgischen Texten häufig neben die *passio Domini* die *passio* des Martyrers tritt, sowohl als Leidensfeier wie auch als geschichtliche Passion⁴. Die Leiden der Martyrer sind Nachahmung der Leiden Jesu Christi: « Praesta quaesumus omnipotens Deus ut beatus Stefanus levita magnificus ante alios imitator Dominicae passionis et pietatis enituit ita sit fragilitatis nostrae promptus adiutor⁵ »; « VD qui non solum pro salute mundi persecutionem sustinuit impiorum sed fidelibus suis etiam haec dona concessit ut eius fierent aut passione aut confessione consortes⁶ ». Das Martyrium ist Teilnahme am Opfer Christi, Teilhabe an der Frucht des Kreuzes Chri-

1. Rom. VI 3 S. 264 FUNK-SEL, *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, in: JLW 2 (1922) 24 f.

2. Rom. II 2 S. 260 FUNK-DIEKAMP. 5. L 387 (FELTOE 89); GeV I

3. Rom. IV 1 S. 262 FUNK-6 (WILSON 6).

DIEKAMP. 6. L 348 (FELTOE 53).

4. Stellensammlung bei O. CA-

sti: « VD... videmus uberem pullulasse toto terrarum orbe sationem et de principali cruce prodiisse gloriosiarum segetem passionum, quia pro impiis servis sanguinem suum Creator effundens ut pro immaculato Domino famuli peccatores certatim morentur effecit ¹ ». Weil das Leiden des Martyrers ein Nachvollzug, ja eine Vollendung des Leidens Christi ist, deshalb ist auch der Sieg des Martyrers im Grunde ein Sieg Christi: « VD tu a etenim victoriae celebrantur, tuorum praedicatur potentia triumphorum, quotiens sanctorum martyrium sollemnia recoluntur, quia tu in eis et fortitudinem dimicandi et palmam fecisti florere iustitiae ² ». « VD qui ad maiorem triumphum de humani generis hoste capiendum praeter illam gloriam singularem, qua ineffabilibus modis domini virtute prostratus est, ut etiam a sanctis martyribus superaretur effecit atque in membris quoque suis victoria sequeretur, quae praecessit in capite ³ ». Die liturgietheologische Auffassung des Martyriums ist knapp und tief in der ins MR übergegangenen Sekret von den hll. Cosmas und Damian zusammengefasst: « In tuorum, Domine, pretiosa morte iustorum sacrificium illud offerimus, de quo martyrium sumpsit omne principium ⁴ ». Wenn die Liturgie hier sagt, dass wir bei der Feier des Martyrertodes jenes Opfer darbringen, von dem jedes Martyrium seinen Ausgang nimmt, so ist damit wiederum zum Ausdruck gebracht, « wie sehr das sakramentale Gedächtnis des Herrentodes und seine konkrete Nachfolge zusammengehören, wie sehr die gläubige und fromme Teilnahme an der Eucharistie und das Zeugnis für Christus die gleiche Wurzel im königlichen Priestertum aller in Christus Eingeweihten haben ⁵ ». In dieser Sicht ist es sehr sinnvoll, wenn die Kirche in der bei der Feier der Eucharistie stattfindenden Ölweihe die Formel « unde unxisti reges, sacerdotes, prophetas et martyres » beibehalten hat.

1. L 329 (FELTOE 35).

GrC 56, 2 (LIETZMANN); MR fer.

2. L 384 (FELTOE 85).

V p. D. III Q.

3. L 311 (FELTOE 18).

5. WINTERSWYL, *Laienliturgik*

4. GeV II 58 (WILSON 199); 318.

SUMMARIUM

Diversis modis iam conati sunt rerum liturgicarum studiosi enucleare quid sibi vult illud Pontificalis Romani in benedictione olei feria V Coenae Domini : « unde unxisti sacerdotes, reges, prophetas et martyres ». Nusquam enim martyres oleo unguendi dicuntur, sicut et sacerdotes vel reges vel prophetae.

Explicationes quas proposuerunt eruditissimi viri Franz, Ménard, Löffler, Probst aliique, vel potius nugae videntur, vel traditioni textuum evolutionique rituum minus apte conveniunt.

Si antiquissima testimonia de huiusmodi « unctione » martyrum requirimus, praesertim in Traditione apostolica Hippolyti, in epistulis Ignatii Antiocheni et in ipsa Sacra Scriptura, aperte patet unctionem hanc spiritualiter esse intellegendam, qua martyres in sua passione Christi spiritu unguuntur et in « regale sacerdotium » consecrantur. Est enim secundum antiquam traditionem, quae in nonnullis formulis liturgicis hodiernis asservatur, sacrificium vitae temporali in martyrio actus quasi sacerdotalis qui exordium sumpsit de sacrificio crucis. Merito ergo, dum sacramentalis memoria passionis Christi peragitur, quam cruento martyres imitati sunt, benedicitur oleum « unde unxisti... et martyres ».

L'épiclèse

dans les liturgies syriennes orientales

PAR

Dom B. BOTTE

(Mont César)

Les historiens de la liturgie portent aujourd'hui leur attention sur les liturgies syriennes, et la publication des *Anaphorae syriacae*, par l'Institut Oriental Pontifical, permet déjà des recherches dans le domaine des liturgies syriennes occidentales ; mais celles des Syriens orientaux (Nestoriens et Chaldéens, auxquels il faut joindre les chrétiens du Malabar) restent dans l'ombre. Elles ont pourtant leur intérêt particulier, car elles ont conservé des traditions très anciennes et, malgré certaines influences antiochiennes ou byzantines, elles ont gardé leur caractère propre. Quelques liturgistes l'ont remarqué d'ailleurs, et ils ont fait usage de ces liturgies ; mais une étude trop superficielle des documents en a fait tirer des conclusions erronées. J'ai eu l'occasion de le montrer à propos de l'anaphore des Apôtres Addaï et Mari¹. Je voudrais apporter ici une nouvelle contribution à l'étude de ces liturgies en me bornant au problème de l'épiclèse.

L'examen de l'anaphore des Apôtres m'avait amené aux conclusions suivantes : 1) Cette anaphore possédait un récit de l'institution correspondant à l'anamnèse qui subsiste.

1. B. BOTTE, *L'Anaphore chaldéenne des Apôtres*, dans *Orientalia christiana periodica* 15 (1949), p. 259-276.

2) Elle ne connaissait pas primitivement le *Sanctus*. 3) L'épiclese, intercalée maladroitement dans l'anamnèse qu'elle coupe en deux, ne faisait pas non plus partie de sa structure primitive.

C'est à ce point que je voudrais reprendre le problème. Cette épiclese, à quel type syrien est-elle apparentée et quelle est sa place dans la tradition syrienne orientale? Pour répondre à ces deux questions, il nous faudra élargir le champ de nos recherches et faire une étude comparative des différentes épicleses de type syrien, dans la tradition occidentale aussi bien qu'orientale. Nous aurons, par le fait même, une idée du développement littéraire de l'épiclese en Syrie.

I. LE TEXTE DE L'ÉPICLÈSE SYRIENNE ORIENTALE.

Nous possédons trois anaphores syriennes orientales : celle des Apôtres, qui est probablement une des plus anciennes que nous connaissions ¹, celle de Théodore l'Interprète et celle de Nestorius. Une tradition syrienne, à vrai dire assez tardive, attribue la traduction de celle de Nestorius à Mar Aba le Grand, vers le milieu du ^{vi}^e siècle ². Il peut y avoir une part de vérité dans cette tradition, mais il ne faudrait pas la prendre au pied de la lettre. Le rédacteur s'est certainement servi d'une ou de plusieurs anaphores grecques ; mais son œuvre n'est pas, nous le verrons, la simple traduction d'un original grec. La date proposée et le nom de Mar Aba peuvent être retenus, et il est certain que l'anaphore est relativement ancienne. Elle est citée par l'auteur des homélies attribuées à Narsai ³. L'authenticité de ces homélies est très douteuse, mais il s'agit certainement d'écrits relativement anciens. Comme l'anaphore de Nestorius est antérieure à ces homélies, on peut considérer la date proposée (^{vi}^e siècle) comme probable. Quant à l'anaphore de Théodore, on a signalé des rapprochements avec les œuvres

1. Cf. *ibid.*, p. 275-276.

2. Cf. A. BAUMSTARK, *Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios*, dans *Xpν-*

Sacris Erudiri. — 4.

σοστομικά, Rome, 1907, p. 779-780.

3. Cf. R. H. CONNOLLY, *The Liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 20.

authentiques de Théodore de Mopsueste ¹; mais cela ne prouve nullement que l'attribution soit authentique. Théodore a été considéré comme un grand docteur par les nestoriens, et il n'y a rien d'étonnant qu'on se soit inspiré de ses écrits. L'étude du Sacramentaire léonien a montré qu'il faut être très prudent dans ce genre de rapprochements et que des expressions isolées ne trahissent que des influences indirectes et ne suffisent pas à désigner l'auteur. Il en est de même ici. Nous constaterons d'ailleurs que cette anaphore n'est pas non plus la traduction pure et simple d'un original grec. Elle représente bien un type d'anaphore syrienne orientale, et il n'y a aucune chance que Théodore de Mopsueste, prêtre antiochien devenu évêque de Mopsueste en Cilicie, ait composé une anaphore de ce type. Il est à peu près impossible de dater celle-ci avec précision. Elle doit être antérieure à Išoyab III (vii^e s.) qui a réduit les anaphores à trois.

Le texte n'est pas facile à établir avec certitude, vu la rareté et l'âge tardif des manuscrits. Pour l'anaphore des Apôtres, la traduction faite par Meneses, à la fin du xvi^e siècle sur un manuscrit du Malabar, coïncide substantiellement avec celle faite par Renaudot au début du xviii^e siècle et avec le texte du missel d'Urmi ². Ce dernier a été rédigé d'après un seul manuscrit qualifié par les éditeurs de « codex optimaе notae ». En l'absence de renseignements plus précis, il faut leur faire confiance. D'ailleurs la version de Meneses nous ramenant probablement à une date proche de 1500, nous devons admettre que depuis cette date les textes n'ont

1. Cf. F. E. BRIGHTMAN, *The Anaphora of Theodor*, dans *Journal of theological studies* 31 (1930), p. 160-164.

2. On trouvera la version de Meneses dans P. LEBRUN, *Explication de la messe*, Avignon 18143 t. III, p. 419-422 (pour l'épîcèse, et les prières d'intercession). Elle est reproduite en regard de celle de E. RENAUDOT, *Liturgiarum orientalium collectio*, Francfort,

1847, t. II, p. 585-586. Pour le texte syriaque, cf. *Liturgia sanctorum Adaei et Mari, Urmiae*, 1890, p. 18-20. Pour l'anaphore de Théodore, *ibid.*, p. 37-38 et RENAUDOT, p. 613-615. Pour celle de Nestorius, *Liturgia sanctorum apostolorum*, p. 46-51 et RENAUDOT, p. 613-615. Voir aussi MAXIMILIEN DE SAXE, *Missa chaldaica*, Ratisbonne, 1907, p. 35-44.

(4) L'ÉPICLÈSE DANS LES LITURGIES SYRIENNES ORIENTALES 51

pas subi de changements notables, exception faite pour les corrections ordonnées par le synode de Diamper, qui sont facilement repérables ¹.

Pour les deux autres anaphores, le missel d'Urmi, confronté avec la version de Renaudot est notre seul appui ; mais sa fidélité, vérifiée pour l'anaphore des Apôtres, est une garantie provisoirement suffisante.

Je donne la traduction de l'épiclese des trois anaphores d'après le missel d'Urmi, en suivant le plus possible la version de Renaudot, dont les quelques variantes réelles sont données en note. La version de Meneses concorde aussi avec le missel d'Urmi pour l'anaphore des Apôtres.

AP.	TH.	NEST.
<i>Et veniat, Domine, Spiritus sanctus tuus et quiescat super oblationem hanc servorum tuorum (*) et benedict et sanctificet eam</i>	<i>Et veniat super nos et super oblationem hanc gratia Spiritus Sancti et habitet et illabatur super panem hunc et super calicem hunc et benedicat et tificet eam et faciat sanctificet et obsignet panem hunc et caliceos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti et fiat per virtutem nominis tui panis iste corpus sanctum D. N. I. C. et calicis iste sanguis pretiosus (*) D. N. I. C. et qui in fide vera ederit sanctorum ad vitam</i>	<i>Et veniat, Domine, Spiritus sancti et quiescat super oblationem hanc quam offerimus coram te et benedicat (*) et sanctificet eam et faciat sanctificet et obsignet panem hunc et caliceos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti et fiat per virtutem nominis tui panis iste corpus sanctum D. N. I. C. et calicis iste sanguis pretiosus (*) D. N. I. C. et qui in fide vera ederit sanctorum ad vitam</i>
<i>ut sit nobis, Domine, ad propitiationem delictorum et ad remis-</i>	<i>ex pane hoc et biberit aeternam et ex calice hoc, fiant illi, Domine, ad veniam</i>	<i>ad resurrectionem a mortuis, ad expiationem men-</i>

(a) quam offerunt add. (a) pretiosus om. R. (a) et benedicat om. R. R.

1. On trouvera en note dans LEBRUN, o. c., l'indication de ces corrections.

sionem peccatorum et delictorum et ad re- tis et corporis, et ad
ad spem magnam re missionem peccatorum lilustrationem intel-
surrectionis a mor- et *ad spem magnam* lectus et ad confiden-
tuis et ad vitam novam resurrectionis a mor- tiam coram te et ad
in regno caelorum cum tuis et ad salutem a- salutem aeternam de
omnibus qui placiti nimae et corporis et qua locutus es nobis
fuerunt coram te ^(b). *ad vitam* ^(b) et gloriam per I. C. D. N.

quae est in saecula
 saeculorum. Dignos ut ... laetemur ^(b) cum
 etiam fac nos omnes *omnibus illis qui a sae-*
 per gratiam D. N. I. C. culo *placiti fuerunt*
 ut cum omnibus illis *tibi*.

qui placiti fuerunt co-
ram te et conversati
 sunt secundum prae-
 cepta tua laetemur in
 regno caelorum in bo-
 nis futuris quae non
 transeunt.

(b) coram eo R.

(b) et goriam... sae-
 culorum] novam in regno
 caelorum R.

(b) laetemur... tibi]
 fruamur bonis futuris non
 transitis R.

Un simple coup d'œil sur cette synopse montre que nous sommes en présence d'un même texte primitif (Ap.) qui a été développé de part et d'autre sous des influences différentes. On voit déjà, — et on le verra mieux encore par la suite —, que Th. et Nest. ne sont pas de simples traductions d'anaphores grecques de type occidental, mais des remaniements d'un type original sous l'influence d'anaphores grecques. Dans l'ensemble Th. est plus près de Ap. que Nest. Cependant celui-ci s'accorde avec Ap. pour l'omission de *super nos et* et pour la leçon *quiescat* (autre verbe que celui qui est traduit par *habitet* dans Th.). Notons aussi la leçon *gratia Spiritus* commune à Th. et Nest., qui se retrouve dans d'autres textes syriens plus tardifs.

De quel type syrien occidental se rapproche l'épiclèse primitive (Ap.) et d'où viennent les transformations de Th. et de Nest.? Pour répondre à ces questions, il nous faut examiner les épiclèses les plus anciennes de type syrien. Nous

examinerons tout d'abord celles des liturgies de saint Jacques et de saint Basile sous sa forme la plus anciennes, qui est la recension alexandrine ¹. Mais il nous faudra distinguer le texte syriaque du grec pour la première ², et ajouter un témoin supplémentaire, l'anaphore de Grégoire de Nazianze ³, qui nous permettra de faire des comparaisons suggestives. Nous examinerons ensuite la liturgie de saint Jean Chrysostome et celle des Constitutions apostoliques, et nous aurons ainsi une idée de l'épiclese dans les plus anciens témoins des liturgies syriennes occidentales.

Un coup d'œil sur le tableau des pp. 54-55 donnera une idée de la complexité de l'épiclese et de son développement.

On distingue nettement dans le texte grec de Ja. trois parties. La seconde, absente de Ja. syriaque (à part *ἐπιφοιτήσαν*), apparaît comme une interpolation ou, plus exactement, comme un doublet. Que la forme primitive, exception faite pour le long développement sur le Saint-Esprit que j'ai omis, soit bien constituée par les deux autres parties, nous en avons la preuve dans les catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille. Il n'y a pas de doute que la liturgie suivie par le prédicateur soit bien celle de saint Jacques. Or, pour l'épiclese, il nous en donne l'essentiel : «*Παρακαλοῦμεν τὸν φιλόνηρον Θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ*» ⁴.

D'où vient l'interpolation ? Nous retrouvons le même texte, mais plus complet, dans Gr. Ici aussi nous avons trois par-

1. L'antériorité de la tradition alexandrine, abstraction faite pour certaines corrections, a été démontrée par H. ENGBERDING, *Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie*, Munster i. W., 1931. On trouvera le texte grec dans J. A. ASSEMANI, *Codex liturgicus ecclesiae universae*, Paris, 1902 (Rome, 1752), p. 59-60. Le texte copte, *ibid.*, 2^e partie, p. 57-58.

2. Pour le texte grec, voir l'édition de B. Mercier dans *Patrologie*

orientale, t. XXVI, p. 204-206. Pour le texte syriaque, A. RUECKER, *Die syrische Jakobosanaphora*, Munster i. W., 1923, p. 20-23, et O. HEIMING, *Anaphorae syriacae*, Rome, 1952, t. II, p. 150-153. Je suis la rétroversion donnée par Rücker.

3. Cf. ASSEMANI, *o. c.*, p. 106-107 (texte grec) et 143 (version du copte).

4. *Catech. myst.* 5, 7.

Ja. grec

Ja. syr.

I. Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ
παντοκράτωρ

Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς ὁ
παντοκράτωρ

Καὶ ἐξ ἀπόστειλον ἐφ'
ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα
δῶρα ταῦτα
τὸ πνεῦμα τὸ πανάγιον

καὶ ἐξ ἀπόστειλον ἐφ'
ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα
δῶρα ταῦτα
τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον

.

(long développement sur le
Saint-Esprit).

II. αὐτὸ τὸ πνεῦμά σου τὸ
πανάγιον κατὰπεμψον,
δέσποτα, ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ
προκείμενα δῶρα ταῦτα
ἵνα ἐπιφοιτήσαν τῇ ἀγίᾳ καὶ
ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ παρουσίᾳ
ἀγιάσῃ

ἵνα ἐπιφοιτήσαν

III. καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν
ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ
Χριστοῦ

ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον
τοῦτον σῶμα ... Χριστοῦ εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν
αἰώνιον τοῖς μεταλαμβάνουσιν

καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα
τίμιον τοῦ Χριστοῦ ἵνα γένων-
ται τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβά-
νουσιν εἰς κτλ.

καὶ τὸ κῆμα τὸ ἐν τῷ πο-
τηρίῳ τούτῳ τὸ αἷμα ... Χρι-
στοῦ, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ
εἰς ζωὴν αἰώνιον τοῖς μετα-
λαμβάνουσιν.

Gr.

Ba.

I. Αὐτὸς οὖν, δέσποτα, τῇ σῇ
φωνῇ τὰ προκείμενα μετὰ-
ποίησον· αὐτὸς παρὼν τὴν
μυστικὴν ταύτην λειτουργίαν
κατάρτισον· αὐτὸς ἡμῖν τῆς
σῆς λατρείας τὴν μνήμην διά-
σωσον.

καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦ-
μέν σε, φιλόανθρωπε ἀγαθὲ κύ-
ριε, ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ
ἀνάξιοι δοῦλοι σου, καὶ προσ-
κυνουμέν σε ἐνδοκίᾳ τῆς σῆς
ἀγαθότητος

II. αὐτὸς τὸ πνεῦμα σου τὸ
πανάγιον κατὰπεμψον,
ἵνα ἐπιφοιτήσαν τῇ ἀγίᾳ καὶ ἐν-
δόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἀγιάσῃ
καὶ μετὰποίησῃ τὰ προ-
κείμενα τίμια καὶ ἅγια δῶρα
ταῦτα εἰς τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα
τῆς ἀπολυτρώσεως ἡμῶν.

ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ
ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς τοὺς δούλους
σου καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶ-
ρα ταῦτα, καὶ ἀγιάσαι καὶ
ἀναδεῖξαι ἅγια τῶν ἁγίων
[σου add. Copt.]

III. καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν
ἄρτον τοῦτον γένηται εἰς τὸ
ἅγιον σῶμά σου ... Χριστοῦ, εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν
τὴν αἰώνιον τοῖς ἐξ αὐτοῦ μετα-
λαμβάνουσιν

τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο τὸ τί-
μιον αἷμά σου ... Χριστοῦ, εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν
τὴν αἰώνιον τοῖς ἐξ αὐτοῦ μετα-
λαμβάνουσιν.

καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν
ἄρτον τοῦτον γίνεταί (sic) εἰς τὸ
ἅγιον σῶμα τοῦ ... Χριστοῦ, εἰς
ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν
τὴν αἰώνιον τοῖς ἐξ αὐτοῦ μετα-
λαμβάνουσιν

τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο τὸ τί-
μιον αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης
αὐτοῦ τοῦ κυρίου ... Χριστοῦ,
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζω-
ὴν τὴν αἰώνιον τοῖς ἐξ αὐτοῦ
μεταλαμβάνουσιν.

ties nettement distinctes. La troisième est identique à celle de Ja. syriaque, et elle apparaît ici comme un supplément ajouté à une épiclese complète, qui a des caractères tout à fait propres. Si nous supprimons cet appendice et le terme *ἐπιποιῆσαν*, qui vient aussi de Ja., nous avons le texte qui a servi de source à l'interpolateur de Ja. grec. Le terme le plus caractéristique est *μεταποιεῖν*, employé deux fois. Notons qu'on trouve trois fois ce verbe et une fois la forme nominale *μεταποίησις* dans un texte de saint Grégoire de Nysse qui parle de la consécration eucharistique ¹. Il s'agit donc d'un terme qui était bien connu en Cappadoce vers la fin du iv^e siècle.

Si nous passons à Ba., nous constatons aussi une dualité.

Ici elle se révèle par la rupture de la construction. On passe de l'infinitif (*ἐλθεῖν, ἀγιάσαι, ἀναδεῖξαι*) au subjonctif (*ποιήσῃ* peut n'être qu'une graphie de *ποιήση* comme dans Gr.), sans transition. Il est évident que l'épiclese primitive s'arrêtait à *ἅγια τῶν ἁγίων*. Ce n'est d'ailleurs pas une simple conjecture. Le fait est attesté par une version copte qui sera publiée prochainement ² : la dernière partie est absente.

La comparaison des textes nous amène donc aux conclusions suivantes : 1) L'épiclese primitive de Ja. est représentée, dans l'ensemble, par la version syriaque, qui a, pour la troisième partie, l'appui de Gr. et de Ba. 2) Ja. grec est le produit de la fusion de deux épicleses dont la seconde est conservée plus complètement par Gr. 3) Gr. et Ba. ont été contaminés par Ja. et pour retrouver la forme primitive il faut les amputer de la dernière partie.

L'épiclese de l'anaphore de saint Jean Chrysostome est plus difficile à analyser ³. Nous pouvons la diviser en quatre parties.

1. *Orat. catech.*, 37, PG 45, c. 96-97.

2. Il s'agit d'un manuscrit copte rapporté récemment d'Égypte et qui sera édité prochainement par Mgr Lefort et dom Capelle. Je les remercie l'un et l'autre d'avoir bien voulu me donner communication de ce document.

3. Je donne le texte d'après la forme la plus ancienne que nous possédions (*Barberini 336*), cf. C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies*, Cambridge 1884, p. 91-92. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I. *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 329.

I. καὶ παρακαλοῦμεν καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν,

II. κατὰπεμψον τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα.

III. καὶ ποιήσον τὸν μὲν ἄρτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου

IV. μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ.

La première partie est apparentée à Ba. où nous retrouvons les deux verbes *δεόμεθα* et *παρακαλοῦμεν*

La seconde partie a en commun avec Gr. la forme *κατὰπεμψον* au lieu de *ἐξαπόστειλον* de Ja. ou de *ἐλθεῖν* de Ba.

La troisième partie, avec le verbe *ποιήσον* et la division en deux membres, est très nettement apparentée à Ja. La précision *τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ*, au lieu de *τὸ ποτήριον*, rappelle la leçon de Ja. syriaque, qui est probablement secondaire.

Enfin la quatrième est originale. On a discuté la question de savoir si elle est authentique. Elle manque, il est vrai, dans une ancienne version arménienne fragmentaire ¹; mais il serait erroné d'y voir, avec certains commentateurs byzantins, des intentions polémiques contre les latins ². Elle est attestée dans l'euchologe *Barberini* 336 ³, dans la version arménienne du VIII^e siècle ⁴, dans la version géorgienne ⁵. L'addition est bien antérieure aux controverses avec les latins. Nous verrons d'ailleurs qu'on peut remonter encore plus haut.

Il est assez difficile d'apprécier la valeur et l'antiquité de cette épiclese, comme d'ailleurs de toute l'anaphore. S'agit-il d'une adaptation et d'un remaniement de Ba.? Ou bien

1. Il s'agit de fragments d'une ancienne version publiée par Cattergian et Dashian, *Die Liturgien bei den Armenier*, Vienne 1897, p. 300-303. Traduction par G. Aucher dans *Χρυσοστομικά* p. 400.

2. Voir la citation du *Πηδάλιον* dans P. DE MEESTER, *Développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, dans *Χρυσοστομικά*, p. 342, n. 5.

3. Le *Barberini* 336 appartient

au VIII^e siècle. A cette époque il n'y avait encore aucune controverse entre grecs et latins au sujet de l'épiclese.

4. Publiée par Cattergian-Dashian, *o.c.*, p. 353-384. Traduction de l'épiclese par Aucher, dans *Χρυσοστομικά*, p. 389-390.

5. Cf. M. TARCHNI VILI, *Liturgiae Ibericae antiquiores*, Louvain, 1950, p. 58-59.

est-ce une anaphore en usage à Antioche déjà beaucoup plus tôt ¹? Pour l'épiclese, il nous semble qu'elle dépend à la fois de Ba. et de Ja. L'expression *μεταβαλόν* est assez proche, d'autre part, de *μεταποιεῖν* qui se trouve dans Gr. Le texte de Chrysostome se distingue autant par la brièveté et la concision que par la clarté et l'élégance. Dans la forme qu'il a dans le *Barberini* 336, il apparaît comme un remaniement qui s'est inspiré d'autres épicleses syriennes.

Il reste enfin l'épiclese des *Constitutions apostoliques*. Dans quelle mesure ce texte représente-t-il une liturgie vivante? Il est difficile de le dire. Le rédacteur a suivi en partie l'anaphore d'Hippolyte et, d'autre part, il ne s'est pas privé d'ajouter des développements personnels. Il a dû aussi s'inspirer d'une liturgie existante, mais il l'a probablement traitée avec la même liberté et il est à peu près impossible de dire quelle était la teneur exacte de cette seconde source. Nous ferons suivre le texte de quelques remarques sur les rapprochements avec les autres épicleses.

Καὶ ἀξιοῦμέν σε ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου ... καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθῶν τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφύγῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες κτλ. ².

Toutes les épicleses occidentales citées jusqu'ici demandaient l'envoi ou la venue de l'Esprit-Saint « sur nous et sur les dons offerts ». Ici le complément *ἐφ' ἡμᾶς* est omis et les *προκείμενα δῶρα* sont complément de *ἐπιβλέψῃς*. On demande l'envoi de l'Esprit sur le sacrifice, *θυσία*. Par là le texte se rapproche d'Hippolyte : « Et petimus ut mittas spiritum tuum sanctum in oblationem sanctae ecclesiae » ³.

1. Sur cette question, voir P. DE MEESTER, *art. c.*, p. 259-268

2. *Const. Apost.* VIII, 12, 38, éd. F. X. FUNK, Paderborn, 1905, p. 510.

3. *La Tradition apostolique*, éd. B. BOTTE, Paris, 1946, p. 33 et

p. 79 (rétroversion en grec). Pour l'authenticité de cette épiclese, cf. B. BOTTE, *L'épiclese de l'anaphore d'Hippolyte*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 14 (1947), p. 241-251.

Notons aussi que la citation des catéchèses de saint Cyrille ne faisait pas allusion non plus à un complément tel que *ἐφ' ἡμᾶς*.

Le verbe employé pour l'envoi du Saint-Esprit est *κατάπεμψον*, qui se trouve dans Gr. et Chrys. Enfin l'action du Saint-Esprit est définie par un verbe nouveau: *ἀποφήνη*. Pour le sens, il est l'exact équivalent de *ἀναδεῖξαι* chez Ba. Enfin, par sa division en deux membres, l'un pour le pain, l'autre pour le calice, cette épiclese se rapproche de Ja.

Nous avons maintenant une vue d'ensemble des plus anciennes épicleses syriennes occidentales. Résumons-en un tableau leurs principales caractéristiques.

Ba.	Gr.	Ja.	Chrys.	C. Ap.
<i>ἐλθεῖν</i>	<i>κατάπεμψον</i>	<i>ἐξαπόστειλον</i>	<i>κατάπεμψον</i>	<i>καταπέμψης</i>
<i>ἐφ' ἡμᾶς</i>	<i>ἐφ' ἡμᾶς</i>	<i>ἐφ' ἡμᾶς</i>	<i>ἐφ' ἡμᾶς</i>	om.
<i>πρ. δῶρα</i>	<i>πρ. δῶρα</i>	<i>πρ. δῶρα</i>	<i>πρ. δῶρα</i>	<i>θυσίαν</i>
<i>ἀγιάσαι</i>	<i>ἀγιάση</i>	<i>ποιήση</i>	<i>ποιήσον</i>	
<i>ἀναδεῖξαι</i>	<i>μεταποιήση</i>		<i>μεταβαλὼν</i>	<i>ἀποφήνη</i>
om.	om.	<i>ἄρτον</i>	<i>ἄρτον</i>	<i>ἄρτον</i>
om.	om.	<i>ποτήριον</i>	<i>τὸ ἐν τῷ ποτη-</i> <i>ρίῳ</i>	<i>ποτήριον</i>

Ba. et Gr. ne connaissent pas la division en deux membres et ne nomment pas le pain et vin. Ba. a la forme la plus simple : on demande seulement que les dons soient sanctifiés et deviennent *sancta sanctorum*. Gr. est plus explicite et demande qu'ils soient changés au corps et au sang de notre rédemption. Les trois autres épicleses ont la division en deux membres, demandant le changement du pain au corps et du vin au sang du Christ. Chr. est plus explicite que les autres par l'addition de *μεταβαλὼν*.

De laquelle de ces épicleses se rapproche le plus Ap.? Assurément de Ba. C'est la seule qui parle de la venue (*ἐλθεῖν*) de l'Esprit-Saint ; les autres parlent de son envoi (*ἐξαπόστειλον, κατάπεμψον*). Nous trouvons aussi l'idée de sanctification (*ἀγιάσαι*) absente des autres, sauf de Gr. De plus la prière qui suit l'épiclese dans Ba. contient une clause tout à fait semblable à celle qui termine Ap. : « « *Ἰνα ... εὐρωμεν μέρος καὶ κληρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι* ».

Ces ressemblances ne peuvent être fortuites. Cependant Ap. a des traits propres, Notons l'absence de *ἐφ' ἡμᾶς* comme

dans Hippolyte et les Constitutions apostoliques, peut-être aussi dans les catéchèses cyrilliennes. L'Esprit-Saint vient sur la *qurbânâ*, ce qui peut répondre aussi bien à *θυσία* qu'à *προσφορά*, comme dans Hippolyte et les Constitutions apostoliques. La prière pour les fruits de la communion n'est pas séparée, comme dans Ba., mais elle fait partie de l'épiclese elle-même. Le but de la sanctification de l'oblation n'est pas indiqué, comme déjà dans Ba. Dans l'ensemble, cette épiclese est d'une simplicité qui plaide pour son antiquité. On peut dire qu'elle représente une forme archaïque de l'épiclese de Ba.

En dehors des liturgies syriennes orientales, on n'en trouve trace, à ma connaissance, que dans une anaphore maronite. C'est celle qui a été imprimée dans le premier missel maronite, avec l'*ordo missae*, sous le nom du pape Sixte¹. D'où vient cette attribution? Peu importe. Le texte ne laisse pas de doute sur sa parenté avec Ap.

« *Et veniat, Domine, Spiritus tuus vivificans et sanctus et requiescat super oblationem istam servorum tuorum, sitque ad expiationem delictorum et ad remissionem peccatorum, et ad resurrectionem benedictam a mortuis et ad vitam novam et aeternam in regno caelorum. Et panem hunc perficiat (negmur = τελειώση) corpus Christi Dei nostri et calicem hunc perficiat sanguinem Christi Dei nostri* ».

Le rédacteur a supprimé *benedicat et sanctificet eam*, après *servorum* et il a ajouté, d'une manière assez maladroite d'ailleurs, un appendice divisé en deux membres comme dans Ja. et toutes les liturgies qui en dépendent.

Les deux autres épicleses syriennes orientales ont été remaniées d'après des modèles occidentaux. Il n'est pas bien difficile de les identifier. Th. trahit l'influence de Ja. Le terme traduit par *illabatur* est précisément le verbe (*'egan*), qui sert à rendre *ἐπιφοιτῆσαν* dans Ja. syriaque. La division

1. Elle a été imprimée à Rome en 1592 dans le *Missale chaldaicum ad usum ecclesiae Maronitarum*. Il n'est pas téméraire de penser que l'édition a été préparée du vivant de Sixte-Quint,

mort en 1590, et que le nom du pape n'a pas été sans influence sur le titre de l'anaphore. Je cite la traduction de RENAUDOT, o. c., p. 137.

en deux membres, les épithètes *sanctum* et *pretiosum* ajoutés à *corpus* et à *sanguinem*, indiquent la même influence.

Quant à Nest., il n'y a pas de doute possible : l'addition *transmutante te* etc. n'est autre que la dernière partie de l'épiclese de Chrysostome, qui ne se rencontre pas ailleurs. Il y a cependant une différence. Nest. nomme le pain et le calice et demande qu'ils soient faits le corps et le sang du Christ ; mais la demande n'est pas en deux membres distincts. Serait-ce une forme plus archaïque de Chrys. ? C'est possible. Nous trouvons un fait analogue dans la liturgie arménienne, mais il s'agit là d'un doublet. Après la demande en deux membres, on ajoute : « quo panem et vinum hoc benedictum corpus vere et sanguinem vere facias Domini nostri Salvatoris, mutans illa per Spiritum tuum »¹. En tout cas, la clause *μεταβαλὼν* a été connue du rédacteur de Nest. et elle est antérieure au milieu du VI^e siècle. Sa présence dans la liturgie arménienne, si elle y est réellement primitive, nous fait remonter encore plus haut, au début du V^e siècle.

Nous avons ainsi une idée du développement de l'épiclese dans les liturgies syriennes. Ap. représente certainement le stade le plus archaïque. On y demande simplement le venue de l'Esprit-Saint sur l'oblation, sans préciser le but de son action sanctifiante. Le stade le plus avancé se trouve dans Chrys., où la clause *μεταβαλὼν* vient ajouter une nouvelle précision. Mais Ja. a joué dans ce développement un rôle assez important. Son épiclese a influencé Ba., Gr. et Chrys. peut-être même les Constitutions apostoliques. A quand remonte cette forme d'épiclese ? Elle est attestée dans les catéchèses mystagogiques attribuées à saint Cyrille. D'après l'opinion commune, elle aurait été en usage déjà en 348, puisque c'est à cette date que l'on place la rédaction de ces catéchèses².

Nous nous heurtons ici au problème de l'authenticité de cette œuvre, problème qui dépasse le cadre de cet article. Il est indispensable cependant d'en dire un mot.

1. Cf. LEBRUN, o. c., p. 166. *Lectures on the Christian Sacraments*, Londres, 1951, p. xxxvi-
BRIGHTMAN, o. c., p. 439.

2. Sur cette question, voir F. xxxix.
L. CROSS, *St. Cyril of Jerusalem's*

Notons d'abord que les indices chronologiques sur lesquels on se base pour fixer la rédaction à 348 se trouvent tous dans la première partie de l'œuvre ; aucun n'est emprunté aux catéchèses mystagogiques. D'autre part, il y a une tradition manuscrite sérieuse, pour les catéchèses mystagogiques, en faveur de Jean, successeur de Cyrille. Cela ne prouve pas que ces catéchèses ne soient pas réellement de celui-ci ; mais cela prouve au moins qu'elles ont eu, à un moment donné, une tradition manuscrite indépendante des autres. Même si elles sont authentiques, elles peuvent fort bien avoir été rédigées beaucoup plus tard, l'épiscopat de Cyrille s'étant prolongé jusqu'en 386. Même si l'on doit s'en tenir à l'opinion traditionnelle pour l'auteur, la date de 348 ne s'impose nullement pour les dernières catéchèses. Si elles sont l'œuvre de Jean, elles peuvent être plus tardives encore, celui-ci ayant vécu jusqu'en 417.

On ne peut considérer le problème comme résolu dans l'état actuel des recherches. La critique interne pourrait aider à la résoudre. Il faudrait pour cela une étude minutieuse de la langue et du style des deux parties de l'œuvre, et ce travail n'a pas encore été fait. Les références que l'on a signalées d'un groupe à l'autre sont trop peu caractéristiques pour emporter l'assentiment. Il est évident que, de toute manière, les catéchèses *ad illuminandos* devaient être complétées par des catéchèses mystagogiques et que celles-ci supposaient une catéchèse antérieure. Mais l'objet de ces deux genres différents était fixé d'avance par la tradition, et ces rappels d'un enseignement antérieur n'ont rien de caractéristique. En attendant une étude méthodique de la question, les données de la tradition manuscrite créent un doute sérieux contre l'authenticité.

Pour la question qui nous occupe, nous constatons qu'un épîclèse du type de Ja. existait déjà au temps où le rédacteur des Constitutions apostoliques composait son anaphore, c'est-à-dire vers la fin du iv^e siècle ou au début du v^e. On peut donc admettre que cette forme d'épîclèse existait vers 380, époque à laquelle saint Cyrille vivait encore.

Les anaphores de Th. et de Nest. ont subi l'influence des anaphores occidentales, à une époque relativement tardive. On voit combien il serait dangereux d'attribuer à une tra-

dition antérieure à la scission de 431 les éléments communs des deux branches du rite syrien, puisqu'au milieu du VI^e siècle un rédacteur remaniait une épiclèse d'après celle de Chrys. Mais celle de Ap. a des caractères archaïques qui la mettent à part. Elle appartient certainement à un fonds plus ancien et elle a pénétré dans la liturgie syrienne orientale à un stade beaucoup plus primitif de son développement. Pour nous en rendre mieux compte, il nous faut étudier la place qu'elle a occupée dans cette liturgie ¹.

II. — LA PLACE DE L'ÉPICLÈSE.

Dans la tradition alexandrine, nous trouvons des épiclèses placées avant le récit de l'institution, pour introduire ce récit ; dans la tradition syrienne occidentale au contraire, comme chez Hippolyte, l'épiclèse suit immédiatement l'anamnèse et lui est intimement unie. Il semblerait donc, à première vue, que celle de Ap. est à sa place normale. Cependant, comme nous l'avons déjà fait remarquer, elle n'est visiblement pas à sa place : au lieu de venir après l'anamnèse, elle coupe celle-ci en deux. Il y a là une anomalie qu'il nous faut étudier de plus près en comparant Ap. avec Th. et Nest. Voici un tableau comparatif de la structure de l'anaphore :

AP.	TH. ET NEST.
Action de grâces	Action de grâces
Sanctus	Sanctus
Post-Sanctus	Post-Sanctus
<i>Intercession</i>	
<Institution>	Institution
Anamnèse (1 ^{re} partie)	Anamnèse
	<i>Intercession</i>
Épiclèse	Épiclèse
Anamnèse (2 ^e partie)	

1. Notons en passant la curieuse expression dans l'épiclèse de Th. : « et obsignet eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti ». A lire la version de Renaudot, je croyais que le traducteur avait incorporé une rubrique dans le texte. Mais le missel d'Urmi im-

prime bien ces mots en noir et il n'est pas douteux que, dans l'usage actuel, ils ne fassent partie de la prière. Je crois qu'on est en droit de se demander s'il ne s'agit pas d'une rubrique mal comprise, depuis des siècles peut-être.

La prière d'intercession qui, dans Ap., se trouve placée entre le Post-Sanctus et le récit de l'institution, apparaît dans Th. et Nest. à une place qui paraît anormale, entre l'anamnèse et l'épiclese. Aucun des deux usages n'est attesté ailleurs. Dans le rite alexandrin, la prière d'intercession est placée après la première partie de l'action de grâces, mais avant le Sanctus ; chez les syriens occidentaux, elle se trouve toujours après l'épiclese. Nulle part on ne la trouve entre l'anamnèse et l'épiclese.

Pour voir clair dans ce problème, il nous faut tout d'abord étudier quelles sont les relations de la prière d'intercession de Ap. avec celle de Th. et de Nest.

Je donnerai la traduction de Ap. d'après le missel d'Urmi (U), confronté avec la version de Meneses (M) et celle de Renaudot (R). J'ai écarté plusieurs prières qui sont certainement plus tardives et qui apparaissent comme des prières personnelles du prêtre. D'abord la prière *Domine Deus potens exaudi vocem clamoris mei*, donnée par M et R, mais absente de U ; puis deux prières qui se trouvent dans U, mais sont inconnues de M et de R : *Adoro domine bonitatem tuam*, et : *Suscipe oblationem hanc super altare tuum excelsum de manibus meis*. Enfin une prière qui se trouve dans les trois témoins, au moins comme appendice d'une autre prière : *Domine Deus noster secundum miserationes tuas ... aspice populum tuum et me infirmum*. Elle a aussi les caractères d'une prière privée du prêtre et elle n'a laissé aucune trace dans Th. et Nest. Il nous reste trois prières. Je souligne dans la traduction les passages auxquels on trouve une allusion dans Th. et Nest.

I. *Domine Deus potens suscipe* (*) *oblationem hanc pro omni Ecclesia sancta catholica et pro omnibus patribus piis* (b) *et iustis qui placiti fuerunt coram te et pro omnibus prophetis et apostolis et pro omnibus martyribus et confessoribus et* (c) *pro omnibus lugentibus et prostratis et pro omnibus egenis et vexatis et pro infirmis et oppressis et pro omnibus defunctis qui separatisunt et migraverunt a nobis et* (d) *pro populo hoc qui exspectat et sperat misericordiam tuam et propter inconstantiam meam et infirmitatem meam.*

(a) *suscipe ... hanc*] *suscipiat oblatio haec* M. (b) *piis ... confessoribus*] *et pro sacerdotibus et principibus christianis* M. (c) *et pro ... prostratis om.* M et *aegrotis add.* R. (d) *et pro populo ... meam om.* MR et *pro omnibus qui petunt orationem meam et pro me peccatore et humili add.* R *item* M (*pro peccatis meis*).

II. Tu Domine propter misericordias tuas multas ineffabiles ^(a) *fac memoriam bonam* et acceptabilem omnibus ^(b) *patribus piis* et iustis *qui placiti fuerunt coram te* in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui *quae offerimus* tibi super altare tuum purum et sanctum sicut docuisti nos et fac nobiscum tranquillitatem tuam et ^(c) *pacem tuam omnibus diebus saeculi.*

(a) ineffabiles *om. M.* (b) omnibus *om. M.* (c) et pacem tuam *om. R.*

III, 1. Domine Deus noster *fac nobiscum tranquillitatem tuam* et ^(a) *pacem tuam omnibus diebus saeculi ut cognoscant te omnes habitatores terrae quia tu es Deus Pater verus solus* et misisti Iesum Christum filium tuum et dilectum tuum, et ipse Dominus et Deus noster venit et docuit nos ^(b) in omni puritate et sanctitate.

2. *prophetarum* ^(c) *et apostolorum et martyrum et confessorum et episcoporum et doctorum et presbyterorum et diaconorum et omnium filiorum ecclesiae sanctae catholicae* qui obsignati sunt signo vitae baptismatis sancti.

(a) et pacem tuam *om. M.* (b) omnem puritatem et sanctitatem *MR.* (c) memoriam *fac praem. R.*

Voici maintenant dans quel ordre se présentent les parallèles soulignés dans Th. et Nest.

AP.	TH.	NEST.
(I) Suscipe oblationem hanc pro omni ecclesia sancta catholica	Ecce offertur oblatio haec pro omni ecclesia sancta catholica	Offerimus tibi sacrificium hoc pro omni ecclesia sancta catholica
(III, 1) fac nobiscum pacem tuam et tranquillitatem tuam omnibus diebus saeculi	ut inhabitet in medio eius tranquillitas tua omnibus diebus saeculi	
(I) et pro omnibus patribus piis et iustis	et pro omnibus patribus nostris episcopis	et pro omnibus episcopis ... presbyteris ... diaconis
(III, 1) ut cognoscant te omnes habitatores terrae quia tu es Deus Pater verus solus	et pro omni genere hominum ut cognoscant te quod es Deus Pater verus solus	

(II) fac memoriam ut sit coram te me- rogamus te ut me-
 bonam et acceptabi- moria bona iustorum mineris ad istam ob-
 lem omnibus patribus antiquorum lationem patrum pa-
 piis et iustis ... in triarcharum
 commemoratione ...
 quae offerimus tibi.

(III, 2) propheta- prophetarum, apo- prophetarum, apo-
 rum, apostolorum stolorum etc. stolorum etc. ... per
 etc... qui placiti fue- orationem et inter-
 runt coram te. cessionem eorum qui
 placiti fuerunt coram
 te.

On voit par ce tableau que Th. et Nest. ne sont pas des anaphores étrangères traduites simplement du grec. Nous avons d'ailleurs pu faire la même constatation pour l'épîclèse. Les deux rédacteurs se sont servis de matériaux d'importation étrangère dans leurs développements plus ou moins abondants ; mais ils ont suivi dans les grandes lignes l'anaphore des Apôtres. Seulement l'ordre des pièces n'est pas le même que dans Ap. tel qu'il nous est parvenu. Th. a connu la prière III 1, mais les éléments qu'il lui a empruntés se trouvent rattachés à la prière I. Nest. ne paraît pas connaître cette prière. Quant à la deuxième partie (III, 2), Th. et Nest. la rattachent à la prière II. Le texte de cette partie est tout à fait incompréhensible dans U et M : « Dominus ... docuit nos in omni puritate et sanctitate prophetarum et apostolorum etc. » Avec la meilleure volonté du monde, je ne vois pas ce que cela peut signifier. Le texte syriaque laisse d'ailleurs soupçonner qu'il y a un hiatus dans le texte. Les noms déterminés par un complément introduit par *d* ont généralement le suffixe pronominal. Ici *puritate* et *sanctitate* n'en ont pas. Le texte de R est plus compréhensible : il fait précéder l'énumération de *memoriam fac*. C'est d'ailleurs ainsi que l'ont compris Th. et Nest. Cette seconde partie de III n'est qu'un appendice de II, qui en a été séparé par l'insertion maladroite de III, 1. Cette première partie, qui constitue une prière complète, n'a été connue que de Th. qui l'a jointe à la première prière d'intercession. Mais Th. et Nest. s'accordent à attester I, II et III, 2.

Nous avons donc deux prières, la seconde ayant un ap-

pendice (III, 2) avec l'énumération de tous les justes défunts. Si nous examinons la première, nous constatons qu'elle apparaît sous deux formes. La première, attestée par UR, ajoute aux *patres pii* la liste des prophètes, apôtres, martyrs et confesseurs. La seconde, attestée par M, remplace cette liste par les évêques et les princes chrétiens. C'est bien la première forme qui est authentique et on en trouve la trace dans Th. : « *pro omnibus patribus nostris episcopis* ». Le *patribus nostris* est bien un vestige de la leçon primitive. On a jugé cette liste superflue, puisqu'elle revenait à la fin de la prière d'intercession (III, 2). Si le texte de M était primitif, on ne comprendrait pas le changement.

Mais dès lors, les deux prières qui ont été connues de Th. et de Nest. se présentent comme des doublets. Même abstraction faite de la liste de III, 2, il est peu probable que deux prières aussi semblables appartiennent à une même couche rédactionnelle et aient été faites pour être récitées l'une après l'autre :

Suscipe hanc oblationem ...	fac memoriam bonam omni-
pro omnibus patribus piis et	bus patribus piis et iustis qui
iustis qui placiti fuerunt coram	placiti fuerunt coram te.
te.	

On pourrait conjecturer que l'une d'elles, la première, est une ancienne litanie diaconale adaptée après coup en prière sacerdotale. Mais, dans cette fonction, elles ne peuvent avoir toutes deux la même antiquité. S'il faut choisir entre les deux, il me semble que la seconde a toutes les chances d'être la plus ancienne. Nous y trouvons la même théologie assez rudimentaire que dans l'action de grâces. C'est bien au Père qu'on s'adresse : « *in commemoratione corporis et sanguinis Christi tui* » ; mais ce qui suit : « *sicut docuisti nos* », ne peut s'appliquer qu'au Christ, qui a institué l'eucharistie. Nous verrons plus loin que cette prière s'adapte parfaitement à l'anamnèse.

De cet ensemble de faits, nous pouvons déjà tirer quelques conclusions.

Th. et Nest. se sont inspirés, pour la prière d'intercession comme pour l'épiclese, de Ap. ; mais cette anaphore, telle qu'ils l'ont connue dès le VI^e siècle, peut-être même plus tôt,

n'avait pas la structure que nous lui connaissons aujourd'hui. Ces deux témoins, antérieurs de huit ou neuf siècles aux manuscrits que nous possédons, ont connu deux prières qui apparaissent comme des doublets. Mais si on fait confiance à ces deux témoins anciens pour rétablir la forme primitive de Ap., ne faut-il pas aussi leur faire confiance pour la place de cette prière? Tel est le problème le plus important qui nous reste à résoudre.

Supposé que les deux rédacteurs de Th. et de Nest. aient connu Ap. dans sa structure actuelle (intercession, institution, anamnèse, épiclese), pourquoi auraient-ils changé? La prière d'intercession se trouve dans Ap. à une place anormale, bien que dans la liturgie alexandrine elle se trouve également dans la première partie de l'anaphore. Cependant si les deux rédacteurs avaient voulu rétablir l'ordre normal chez les Syriens occidentaux, ils auraient dû transposer la prière d'intercession *après* l'épiclese et non *avant*, sous peine de remplacer une anomalie, qui pouvait se justifier de l'exemple d'Alexandrie, par une anomalie plus grande qui ne se justifie par aucun usage, ni en Orient ni en Occident. Puisque, dans l'ensemble, ils ont respecté la tradition syrienne orientale, il faut bien croire que cette place de la prière d'intercession était traditionnelle aussi.

D'autre part, la prière II (*Tu Domine*), vraisemblablement la plus ancienne, s'adapte parfaitement à l'anamnèse. *Tu, Domine*, avec le pronom mis en tête, semble bien indiquer un changement de personne. On avait dit : *commemoramus*, on dit maintenant : *fac memoriam bonam*. C'est à dire : « souviens-toi à ton tour ». De plus, cette commémoration se fait *in commemoratione corporis et sanguinis Christi*, ce qui est bien aussi une allusion à l'anamnèse, de même que *sicut docuisti nos*, qui rappelle l'ordre du Christ à la dernière cène. On a bien l'impression que cette prière a été faite pour suivre l'anamnèse.

Je ne vois pas d'autre conclusion logique à tirer de ces faits que celle-ci : l'ordre primitif de Ap. était bien aussi anamnèse, intercession, épiclese, comme dans Th. et Nest.

Comment expliquer alors l'ordre actuel de Ap.? De la manière la plus simple : c'est elle qui a été conformée à la tradition syrienne occidentale. L'anomalie la plus frappante

était la séparation entre l'anamnèse et l'épiclèse. Pour rétablir l'ordre, il suffisait de transposer l'anamnèse, avec le récit de l'institution, — ce qui n'était qu'un texte très court — et on l'a combinée avec l'épiclèse. Mais l'opération a été faite maladroitement, et il en reste une trace : l'épiclèse coupe en deux l'anamnèse qui se continue après l'invocation du Saint-Esprit. Ce n'est pas seulement le témoignage de Th. et de Nest. qui indique la place primitive de la prière d'intercession ; on en trouve la trace dans Ap.

Quant aux deux autres anaphores, la transposition aurait été plus difficile, et leur longueur restreignait d'ailleurs leur usage courant. On a laissé subsister l'ordre qu'elles présentaient, comme vestige d'un usage plus ancien.

Nous pouvons conclure, je crois, que la place de l'épiclèse est, dans la tradition syrienne orientale, après la prière d'intercession. N'est-ce pas un signe qu'elle y est d'importation plus récente ? Elle est venue s'ajouter à la prière d'intercession à un moment où l'anaphore était déjà constituée. Cela a dû se faire d'ailleurs à une époque très ancienne. Quant à la date, il est assez vain de chercher des précisions. Tout ce qu'on peut dire, c'est que cela remonte à une époque où l'épiclèse avait une forme plus primitive encore que celle de l'anaphore ancienne de Basile.

Je n'ai pas à tirer de conclusion du point de vue théologique ; je me suis contenté de faire une étude littéraire et historique. Il est évident que les Pères orientaux, dès le iv^e siècle, ont considéré l'épiclèse comme une pièce essentielle de l'anaphore, de même que le récit de l'institution, et que sa valeur consécatoire s'est affirmée progressivement. Cette conviction s'est traduite, dans la liturgie, par le développement que nous avons pu constater au cours de notre enquête. C'est là un fait de tradition que le théologien ne peut négliger et qu'il doit essayer d'expliquer en tenant compte du pouvoir de l'Église sur la forme des sacrements ¹. Mais

1. La question est très délicate ; mais il est évident que la forme des sacrements a été variable au cours des siècles. Pour le baptême, il n'y a pas eu au III^e et IV^e siècle d'autre formule que l'interrogation baptismale. En Occident, la formule est active (je te baptise), en Orient elle est passive (N, est baptisé). Pour

que l'épiclese soit un fait primitif et qu'elle remonte à l'âge apostolique, c'est une autre question et, comme historien, je suis obligé de le mettre en doute. Dans l'anaphore des Apôtres, l'épiclese apparaît bien comme un élément secondaire qui est venu s'ajouter à une anaphore déjà constituée. Dans la prière qui précédait, on offrait déjà non pas seulement le pain et le vin, mais le corps et le sang du Christ : « In commemoratione corporis et sanguinis Christi tui quae offerimus tibi super altare tuum purum et sanctum sicut docuisti nos. » Le rôle sanctificateur de l'Esprit-Saint n'est pas défini et il est mis immédiatement en rapport avec la communion. L'épiclese de l'anaphore des Apôtres, qui paraît bien être la forme la plus ancienne de l'épiclese syrienne, est encore très proche de celle d'Hippolyte. Elle ne trahit aucune préoccupation théologique particulière, sinon celle de compléter le schème trinitaire de l'anaphore, et elle est certainement antérieure aux controverses théologiques sur le Saint-Esprit. Ces controverses ont contribué au développement de l'épiclese. C'est visible spécialement pour la liturgie de saint Jacques ; mais je crois que ce serait une erreur

la pénitence, la forme déprécative a été changée en forme indicative au XIII^e siècle. Pour l'ordination sacerdotale, les théologiens latins ont cru pendant des siècles que la tradition des instruments et la formule qui l'accompagne étaient la matière et la forme du sacrement, et le concile de Florence, comme plus tard le *Pontificale romanum*, s'est conformé à leur opinion. Le Pape Pie XII, en déclarant que la matière et la forme étaient l'imposition des mains et la préface consécratoire, n'a pas tranché la question de la valeur du décret de Florence. Bien plus, il a prévu que les cas d'invalidité antérieurs à la Constitution apostolique devaient être résolus d'après la discipline antérieure. La Constitu-

tion apostolique invoque seulement le principe que « ce que l'autorité de l'Église a pu faire, elle a aussi le pouvoir de le défaire ». Il n'est donc pas exclu que l'Église ait pu, à un moment donné, ajouter des rites même *ad validitatem*. Ce qui est vrai pour l'ordination en Occident ne peut-il être vrai pour l'épiclese en Orient ? Sans doute il n'y a pas ici de décision conciliaire ; mais le concile de Florence n'a fait qu'entériner la conviction des théologiens du moyen âge. L'accord des Pères orientaux avec les liturgies n'a-t-il pas eu, en Orient, une valeur plus grande que l'opinion des théologiens en Occident ? La question mériterait d'être étudiée de plus près.

de mettre l'origine de l'épiclèse au compte d'une réaction contre les pneumatomaques. D'Hippolyte à l'anaphore de saint Jean Chrysostome on perçoit de plus en plus l'effort pour définir le rôle de l'Esprit-Saint dans l'eucharistie. L'épiclèse de l'anaphore des Apôtres représente un stade intermédiaire entre Hippolyte et l'anaphore de saint Basile dans sa forme primitive. Quant aux causes qui ont déterminé cette évolution, je laisse aux historiens de la théologie le soin de les déceler. Je me suis efforcé simplement de noter les faits tels qu'ils apparaissent dans l'histoire de la liturgie.

SUMMARIUM

Tres etiamnunc exstant anaphorae ritus syro-orientalis: 1. vetustissima, quae Anaphora Apostolorum (= Ap.) vocatur; 2. anaphora Theodori Interpretis (= Th.), saeculi septimi ut videtur; 3. anaphora Nestorii (= Nest.), quam saeculo sexto scriptam esse veri simile est.

Epiclesis anaphorae Ap. ad liturgiam S. Basilii prope accedit, cuius tamen vetustiore forma usa est quam illa quae nunc legimus. Ipsa autem Ap. exemplar fuit epiclesi Maronitae « papae Sixti » dictae.

Anaphorae Th. et Nest. amplificationes sunt anaphorae Ap.; prima insuper liturgiae S. Iacobi influxum indicat, altera S. Ioannis Chrysostomi, sed recensiois vetustioris nunc deperditae. Diu itaque post separationem anni 431 — Nest. enim saeculo sexto non est anterior, — liturgiae syro-orientales formulas aliqua ex parte imitatae sunt ritus syro-occidentalis vel saltem earum formam antiquiorem.

*
* *

Epiclesis Ap., licet trium longe vetustissimam, non tamen, qualis nunc legitur, pristinum tenorem servavit; et cum Th. tum Nest. recensioem vetustiore praee oculis habuerunt. In qua recensione vetustiore epiclesis preces intercessionis subsequitur, ut patet ex Th. et Nest. Exinde colligi licet epiclesim non ante anaphoram iam formatam in liturgiam eucharisticam introductam esse. Quod tamen

pristinis iam temporibus factum est, cum epiclesis formam antiquiorem prae se ferebat quam in antiquissima anaphora usque hodie servata, scilicet S. Basilii.

Theologorum erit quaestiones dogmaticas ex his conclusionibus forsitan orituras enodare: epiclesis, licet ut secundaria appareat, haud tamen dubium quin a patribus graecis et orientalibus iam inde a saeculo quarto pars essentialis « ad validitatem » existimata sit. Quo non uno solo exemplo ostendi posset ipsam sacramentorum formam vertentibus saeculis esse mutatam.

Études sur les Collectes du Psautier

I. La série africaine et l'Évêque Verecundus de Junca

PAR

Dom Louis BROU, O.S.B.

(Quarr Abbey)

Depuis la parution des *Psalter Collects* ¹, plusieurs se sont demandé quel pouvait bien être l'auteur de la première série de Collectes du Psautier, série que Dom Wilmart a appelée *africaine*, à cause de ses relations évidentes avec le psautier africain, mais sur l'auteur de laquelle il ne s'était pas prononcé ². C'est en effet cette série africaine (série *Visita nos*) que l'on s'accorde à reconnaître comme la plus originale des trois anciennes séries, la plus profonde théologiquement, malgré ses obscurités et en dépit de l'état défectueux de son texte qu'un seul manuscrit nous a tant bien que mal transmis.

Il était normal que l'on interrogeât d'abord saint Augustin, le plus représentatif des africains du ^{ve} siècle et qui nous a laissé d'abondantes *Enarrationes in Psalmos* : mais il a bien fallu reconnaître que notre série de collectes africaines, la série A, comme nous l'appellerons désormais, n'a rien qui semble la rattacher directement à l'évêque d'Hippone, du moins quant au vocabulaire employé, quant au style et à la grammaire ³.

1. Dans la *Henry Bradshaw Society*, vol. 83 (1949).

2. Voir pages 18-19 de l'édition.

3. Mais pas quant à la théologie,

car il est évident que la série africaine est en dépendance de la doctrine de saint Augustin sur la grâce, à tout le moins,

Nous avons donc passé en revue tous les auteurs africains postérieurs à saint Augustin ¹ et ayant laissé quelques travaux sur les Psaumes, ou du moins ayant suffisamment cité les Psaumes au cours de leurs ouvrages. Mais ni Quodvultdeus ni Victor de Vite, ni Vigile de Thapse n'apportent grand chose. Plus intéressant est Fulgence de Ruspe (v. 467-532), précisément sur la question de la gratuité de la grâce : nous aurons à citer plus d'une de ses expressions. Mais il y a peu de chose à glaner dans les œuvres de Ferrand diacre de Carthage, de Victor évêque de Cartenna, encore moins dans celles du copieux Facundus évêque d'Hermiane († 571) et de Primasius évêque d'Hadrumète (vers 550).

Outre Fulgence de Ruspe, le seul auteur qui ait retenu substantiellement notre attention est un obscur évêque de la province africaine de Byzacène (actuelle Tunisie du Sud), Verecundus, évêque de Junca, localité située dans le golfe de Gabès ² : cet évêque vivait dans la première moitié du vi^e siècle († 552), et a laissé un Commentaire des Cantiques scripturaires qui va nous occuper bientôt.

Verecundus de Junca est peu connu, si l'on en juge par le nombre des auteurs qui ont parlé de lui autrement qu'en passant. En dehors des articles de Dictionnaires spécialisés ³ et des notices que lui accordent les histoires littéraires, on

1. Il ne saurait être question de chercher dans les auteurs *antérieurs* à l'évêque d'Hippone, car la théologie de nos collectes africaines suppose déjà bien établie la gratuité absolue de la grâce, par exemple ; d'autre part, les nombreuses allusions de nos collectes à une longue persécution religieuse, ainsi qu'on le verra plus loin, ne peuvent guère convenir qu'à la persécution des Vandales ariens, qui sévit pendant près d'un siècle à partir de la mort de S. Augustin.

2. On peut s'aider d'une carte détaillée de l'Afrique Vandale, comme celle qui figure à la fin

de l'ouvrage de G. Lapeyre sur S. Fulgence de Ruspe.

3. L'un des derniers parus est celui que lui consacre le chanoine G. Bardy, dans le *Dict. Theol. Cah.* t. XV^a (1950), col. 2672-4 ; par ailleurs, la *Clavis Patrum* (*Sacris Erudiri*, III, 1951, n^{os} 869-871) renseigne sur les rares travaux récents qui ont eu Verecundus et ses œuvres pour objet parmi lesquels il faut citer, à cause de son importance, la belle étude de critique littéraire de Erik Kullendorff, *Textkritische Beiträge zu Verecundus Iucensis*, Lund, 1943.

ne trouve pas d'étude importante sur cet évêque africain du ^{vi}^e siècle. Nous extrayons du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, à l'article *Verecundus*, les passages suivants :

« Tout ce que nous savons de la vie de Verecundus est contenu dans deux notices de la chronique de son compatriote et contemporain, Victor de Tunnuna. Nous apprenons ainsi qu'en 551, Verecundus fut appelé à Constantinople par ordre de l'empereur Justinien pour y rendre raison de sa foi : son opposition à la condamnation des Trois Chapitres lui avait mérité comme à d'autres évêques africains cette sentence d'exil. L'année suivante, 552, nous retrouvons Verecundus à Chalcédoine, où il s'était retiré : il y mourut cette même année dans l'hospice de Sainte-Euphémie. *Mon. Germ. hist., Auctor. antiquiss.*, t. XI, p. 202 ».

« Le commentaire (de Verecundus sur les Cantiques) est attribué par le ms. unique qui l'a conservé, *Leidensis Voss F. 58* (^{viii}^e-^{ix}^e s.) au prêtre Verecundus ; il serait donc antérieur à l'élévation de l'écrivain à l'épiscopat ; et comme il parle des persécutions des Vandales en laissant entendre que cette douloureuse époque a pris fin, il faut en placer la composition après 534 »¹.

Dans quelle partie de l'Afrique le prêtre Verecundus a-t-il écrit son commentaire des Cantiques ? On ne saurait le dire avec précision, faute de renseignements, mais il est à croire que c'est dans quelque église de la Byzacène, plutôt que de la Proconsulaire, l'église de Junca même n'étant pas exclue.

Sur cette dernière localité, appelée actuellement Ounga, située sur le golfe de Gabès, au bord de la mer, nous savons qu'elle était siège d'un évêché depuis le milieu du ^v^e siècle et qu'un concile provincial y fut tenu en 523, concile auquel assista l'évêque de Ruspe, saint Fulgence².

Par ailleurs, la vie de saint Fulgence écrite par le diacre Ferrand, chap. XII, nous apprend que tout près de Junca, sur une petite île du littoral, se trouvait un monastère fervent, dans lequel Fulgence, quoique déjà à la tête d'un autre monastère, vint se retirer pour un temps comme simple re-

1. *Dict. de Théol. Cath.*, XV, col. 2673, s. 2. Mansi, VIII, 633.

ligieux¹. Est-ce à cette occasion que le jeune Verecundus, qui, selon Dom Pitra, a dû mener la vie monastique avant de devenir évêque², a fait connaissance du futur évêque de Ruspe? On ne peut que poser la question, car nous n'avons aucune indication sur le lieu où se trouvait le monastère qui abrita la jeunesse studieuse de Verecundus.

LE COMMENTAIRE DE VERECUNDUS SUR LES CANTIQUES.

Verecundus a peu écrit. Nous n'avons conservé de lui que trois opuscules authentiques, dont un en vers : *De satisfactione poenitentiae*³, et deux en prose : *Excerptiones de gestis Chalcedonensis concilii*⁴, et *Commentariorum super Cantica ecclesiastica libri IX*⁵. C'est dans ce dernier seulement que l'on peut trouver d'incontestables échos des collectes psalmiques de la série africaine, et c'est lui seul qui sera utilisé dans les pages qui vont suivre. Car ce commentaire sur les Cantiques de l'Écriture fourmille de citations des Psaumes accompagnées à l'occasion de l'explication de certaines expressions qu'on retrouve dans les collectes de la série africaine. Sans aucun doute, si Verecundus avait écrit un commentaire sur les Psaumes eux-mêmes, les occasions de rapprochements avec les collectes de la série A eussent été beaucoup plus nombreuses et eussent permis d'établir des conclusions plus fermes : mais nous devons déjà nous estimer heureux de posséder son Commentaire sur les Cantiques, grâce à la découverte qu'en fit Dom Pitra dans un manuscrit de Leyde et qu'il publia dans le tome IV de son *Spicilegium Solesmense*, en 1858 (pp. 1 à 131)⁶.

1. Cf. texte latin et trad. dans G. LAPEYRE, *Vie de Saint Fulgence de Ruspe*, 1929, p. 62.

2. Dom Pitra a rassemblé les indices sur lesquels il se base pour émettre cette opinion dans l'Introduction à son édition des œuvres de Verecundus, au tome IV de son *Spicilegium Solesmense*, p. VIII (Paris, 1858); l'édition

n'est malheureusement pas reproduite par Migne, on peut se demander pourquoi, puisque D. Pitra était conseiller très écouté de Migne.

3. P. 138-145 de l'édition Pitra.

4. P. 166-185.

5. P. 1-131.

6. Depuis cette époque, l'on n'a pas découvert d'autre ma-

Dans son Commentaire sur les Cantiques, Verecundus a trouvé moyen de citer les Psaumes environ 125 fois. C'est peu assurément, surtout si l'on remarque que certains versets de psaumes sont cités plusieurs fois : mais peut-être y aurait-il là matière suffisante à une étude sur le Psautier de Verecundus, étude où l'on n'aurait pas de peine à montrer en quoi notre auteur dépend des psautiers africains antérieurs, des autres versions, ainsi que de S. Jérôme qu'il appréciait et qu'il a cité plusieurs fois. Dans son précieux ouvrage sur *Le texte du Psautier latin en Afrique*,¹ dom B. Capelle s'est arrêté précisément aux auteurs qui ont précédé notre Verecundus² : l'étude du Psautier de Verecundus serait peut-être digne de tenter quelque jeune bibliste.

Bornons-nous ici à indiquer les principaux versets (ou parties de versets) psalmiques qui sont cités à la fois par Verecundus et par les collectes de la série A :

<i>Psaume</i>	<i>Verset</i>	<i>Page de l'éd. Pitra</i>	<i>Collecte de la Série A</i>
15,	5	16b	15
91,	5	17b	91
24,	7	55	24
37,	3	25b	37
45,	3	106	45
49,	15	31	49
57,	7	27	57
70,	17	28	70
79,	6	42	79
91,	5	17b	91
101,	4	60	101
115,	17	99	115
118,	108	52	118 ¹⁵
126,	2	17	126
138,	14	11	138

nuscrit complet de l'œuvre de Verecundus, mais seulement des fragments (trois folios dans un ms. de Metz, cf. H. SCHNEIDER, *Die Altlateinischen Biblischen Cantica*, 1938 = *Texte u. Arbeiten*, 1. Abt. Heft 29-30, p. 17, s.) et

il n'y a pas eu d'autre édition.

1. Dans *Collectanea Biblica Latina*, vol. IV, 1913.

2. Voir chap. VII de l'ouvrage susdit : La dernière époque, Vigile de Thapse, Fulgence de Ruspe.

Pour l'instant, faisons la remarque suivante : Un commentaire sur les Cantiques, écrit en Afrique au début du VI^e siècle, cite les mêmes versets de Psaumes que ceux des collectes psalmiques de la série A : bien que ce fait ne se présente que pour une bonne douzaine de Psaumes, peut-on l'attribuer à une rencontre purement fortuite ? ¹

Mais continuons notre examen en notant les autres genres de rapprochement entre Verecundus et les collectes de la série A :

a) R a p p r o c h e m e n t s d e m o t s :

1. *Pharao spiritalis* : les coll. 19 et 135 emploient cette expression : Verecundus l'a souvent reproduite et, par là, il désigne toujours le Démon :

... « secundam (glorificationem) quando *spiritalem Pharaonem* crucis vexillo in sua Dominus passione suspendit ; tertiam, quum eundem Diabolum cum complicitibus suis... » (p. 2)

... « sicut ille intellectualis est equus, qui unius peccati commisso *spiritalem* sibi superposuit *Pharaonem*. » (p. 3 b)

... « quum *spiritalis* exercitus *Pharaonis* ultimae poenae excipit capitale... » (p. 3b) ².

2. (*bellum*) *nequitiae spiritalis* : coll. 23, 75, 128, 147.

Sous la plume de Verecundus, cette expression revient

1. Ajoutons en passant cette autre remarque : dans sa citation du Ps. 118, verset 108 : *Voluntaria oris mei approba* domine, Verecundus se montre dépendant de l'ancien psautier africain (cf. CAPELLE, *ouvr. cité*, p. 162) en présentant une variante (*approba*) qui ne se trouve pas dans les autres psautiers ; or la collecte 118, 15 de la série A reproduit la même citation avec la même variante. Ceci laisse soupçonner la communauté de terroir originel, et il serait peut-être utile de

dresser le tableau des variantes du psautier africain conservées dans les collectes de la série A : mais ceci pourra se faire plus tard sans dommage, puisque personne n'a mis en doute le jugement de dom Wilmart appelant nos collectes « Africaines » à cause de leurs nombreuses ressemblances avec le psautier africain.

2. L'image n'est pas inconnue du Ps. Fulgence, *sermo* 78 : Ita et diabolus qui potest Pharaoni figuraliter comparari (PL, 65, 950 C).

souvent, revêtant d'ailleurs différentes acceptions : pp. 3 b (cap. IV et V), p. 26, 41b, 44 (cap. VIII), 58b.

3. Plusieurs fois nos collectes A parlent de *terra (nostra)* avec ce sens curieux de *humana substantia*, du corps humain : coll. 8, 32, 84, et voir l'Index verborum au mot *terra* (ajouter les coll. 2, 65, 96). Or Verecundus emploie aussi l'expression : *terra nostri corporis*, p. 10 (cap. II) et encore : *terra, quae sunt humana corda*, p. 21 b. (cap. XVIII). Peut-être y a-t-il ici citation implicite de l'Évangile, *Mat. XIII, 8* : *Alia autem ceciderunt in terram bonam*, et v. 19 : *quod seminatum est in corde eius*. Cf. *Lc. VIII, 15* : *Quod autem in terram bonam, hi sunt qui in corde bono...*

4. *Jacob homo noster* : cette sentence de la coll. 13 se retrouve presque la même dans Verecundus, p. 19b (cap. XV) : *Jacob intelligibilis, homo sine dubio christianus*.

5. Verecundus voit dans Absalon le démon lui-même, et il l'appelle *nequissimus*, p. 42 : « Absalon, crudelior natus, sub specie principis Satanae... Absalon ille *nequissimus* ». Or les coll. 2, 7, et 53, quoique ne prononçant pas le nom d'Absalon, s'accordent à donner au démon l'épithète de *nequissimus*.

6. La coll. 134 recèle une curieuse expression : *nubes apostolicae doctrinae*, qui est connue à la fois de Verecundus (*Apostolicae nubes evangelici verbi pluviam roraverunt...* p. 112b) et d'un sermon africain anonyme, postérieur à S. Augustin : « ... *Ista nubis quae ascendit pluvialis fuit ; significabat doctrina apostolorum quae est diffusa per Spiritum Sanctum in corda fidelium* ». ¹

7. Quant à la coll. 95, elle contient l'image suivante : ... *ecclesia tua... ipsumque caelum effecta*, qu'on retrouve dans Verecundus sous une forme équivalente : « ... non enim possumus verba Mosayca contemplari... nisi *coelum fuerimus effecti*. (p. 10).

1. Cf. Dom J. LECLERCQ, *Les de Fleury*, dans *Rev. Bénéd.* 58 inédits africains de l'homiliaire (1948), p. 57, ligne 39.

b) R a p p r o c h e m e n t s d ' i d é e s :

1. La coll. 77, après avoir mentionné la colonne de feu et la colonne de nuée de l'Exode, fait ensuite allusion à la terre promise appelée *viventium terra* : or Verecundus fait de même p. 17b (cap. XII) : « qui columna nubis et ignis, carnis Verbo conjunctae..., quem christiana multitudo consequens, *viventium terrae habitacula sortiatur* ». .

2. Les coll. 1, 83, 95, et 133 emploient l'expression : *fructus divine culture (tibi offerre)* ; et la coll. 118²¹ dit : *Hymnos divine culture*). Verecundus n'emploie pas exactement ces paroles, mais d'autres toutes voisines : ...« corda sanctorum... quae terra dicuntur propter *culturam et fructificationem virtutum* » (p. 39b).

3. L'image de « notre terre » arrosée de la pluie des dons de Dieu est assez fréquente dans nos collectes :

65 : ... terra nostra, indulgentiae imbre completa (lire sans doute *compluta*).

66 : Fac nos ... in nostra cognoscere terra, qui (pour *quo*?) spiritus eius imbre concluti (lire sans doute *compluti*) fructificemus spiritaliter tibi.

67 : Respice domine terram nostram expectantem voluntariam tuae indulgentiae pluviam...

96 : ... ut exultet terra... nostra, spiritus sancti tui rore compluta...

Cette image n'est pas inconnue de Verecundus : « dans nobis pluviam verbi divini, ut terra, quae sunt humana corda, bonis operibus fructificare contendat. » (p. 21b ; cf. p. 82 cap. XIII).

Mais il faut reconnaître que Verecundus n'emploie pas l'expression si curieuse du verbe *compluo* ; comme l'a fait remarquer dom de Sainte-Marie ¹ « *compluo* est cher à l'africain S. Fulgence », ainsi qu'on peut le déduire de ce passage de son *Sermo* I, n. 4 : « Arbores sumus, fratres, in agro dominico constitutae. Deus est autem noster agricola : ille nos *complit*, ille colit, ipse fecunditatem donat, ipse fructifi-

1. Dans son compte rendu des *des Liturgicae*, 65 (1951), p. 107. *Psalter Collects*, dans *Ephemer-*

candi gratiam subministrat. Pluvia Dei est sermo sanctae praedicationis, cultura Dei est infusio gratiae spiritualis. Deus igitur praecepto nos *compluit*, adiutorio colit. Dum *compluit...* » (PL, 65, 722 BC) ¹.

c) Rapprochements de formes de style :

Bien que le style de Verecundus soit beaucoup plus limpide et ordonné que celui des collectes de la série A, comme je le redirai dans un instant, il est au moins un point sur lequel le style de notre auteur et celui desdites collectes se rencontrent tous deux, c'est sur la manière d'amener, dans une phrase finale, une sorte de conclusion en l'introduisant simplement par *quo*. ²

Dans nos collectes, ce *quo* final se trouve aux nos 6, 12, 18, 21, 25, 29, 36, 46, 47, 65, 70, 84, 96, 110, 121, 127, 128, 131, 135, 142, 149, 150 ; chez Verecundus, nous le trouvons en cinq endroits différents : p. 9b (cap. XIX), p. 12b (c. V), p. 30 (c. XXVIII), p. 31. p. 77 b (c. IV), ce qui est assez remarquable : probablement le chiffre serait plus grand si Verecundus nous avait laissé une longue série de *prières* dans le genre de nos collectes, puisque le *quo* final convient particulièrement au genre eucharistique ³.

1. Puis-je me permettre de signaler que le verbe *compluo* est passé, avec ce même sens, dans une très vieille oraison de la liturgie wisigothique pour le temps de la Passion : voici d'abord le texte de l'antienne qui commande l'oraison en question : *Ant.* Domine deus meus in te speravi salva me : libera me ab omnibus persequentibus me, nequando rapiat ut leo animam meam. V. Domine deus meus si feci istud. (texte complété, à partir de *Ut leo*, par l'antiphonaire de León, fol. 136) :

Oraison :

Domine Deus, sperantem in te ecclesiam a persequentibus om-

Sacris Erudiri. — 6.

nibus salva, et de manu persequentium potentialiter libera ; ac nequando rapiat, ut leo, animam eius, tuis semper inroretur affectibus ; ut, cuius primum passionis *conpluta est* sanguine, eius invicta liberetur a malis omnibus potestate (*Oracional Visigótico*, éd. Vives, 1946, n° 566).

2. Sur cet élément très ancien de la langue latine, voir les remarques pénétrantes de M^{lle} C. MOHRMANN, *A propos des Collectes du Psautier*, dans *Vigiliae Christianae*, 6, 1952, p. 6-8.

3. Le *quo* en question n'est pas absolument inconnu du sacramentaire léonien : voir p. 43 de l'éd. Feltoe, ligne 12 (préface *Qui*

d) **Rapprochements de préoccupations doctrinales :**

1. Au sujet des *Hérétiques et des Schismatiques*, notre Verecundus est intarissable : il n'est presque pas une page de son Commentaire qui n'y fasse allusion d'une manière ou d'une autre. Tantôt il les appelle par leurs noms : Donatistes (p. 20b) ; Donatistes, Maximianistes, Valentiniens, Marcionistes, Manichéens (p. 43), etc. ; tantôt il les assimile aux *nequitiae spiritales* (p. 41b) dont il parle si souvent (ainsi que nos Collectes : voir plus haut, au sujet des rapprochements de mots) ; d'autres fois il décrit leurs méfaits, sous des traits divers, les comparant par exemple à des bêtes féroces aux dents acérées (p. 27), p. 55b ; ou bien il montre en quoi les hérétiques ne sont que partiellement chrétiens (p. 42), etc.

Or nos collectes, qui ne mentionnent nommément qu'une seule fois les Hérésies et les Schismes (coll. 150), paraissent y faire allusion plus fréquemment, quoique d'une manière voilée : ainsi, dans les *dentes peccatorum* dont il est question dans la coll. 3, nous croyons qu'il peut s'agir des hérétiques (cf. Verecundus, p. 27a et b) ; dans la coll. 135, il s'agirait des longues vexations infligées aux chrétiens d'Afrique par les hérétiques Vandales : de même aussi, sans aucun doute, chaque fois qu'on rencontre une allusion aux persécuteurs (coll. 141, 16, 27, 28 fin, 30, 34, 36, 39, etc.).

2. On sait que les collectes de la série A sont d'une teneur théologique dans laquelle dominent deux idées fondamentales, celle de la *gratuité de la grâce*, et celle de la *consubstantialité du Fils de Dieu* avec le Père. Il est légitime de se demander si Verecundus connaît les mêmes préoccupations doctrinales.

La vérité oblige à déclarer qu'il n'en est rien. Si d'une part

inter errorum [n° 324]), mais c'est dans les autres liturgies latines qu'il est plus fréquemment employé, et en particulier dans l'ancienne liturgie d'Espagne : dans l'*Oracional Visigótico*, voir nos 24, 33, 35, 63 119, etc. ; dans

le *Liber Ordinum* de D. Férotin, voir col. 137, 162, l. 21 ; 163, l. 31 ; 207, l. 45 ; 260, l. 23, etc. ; dans le *Liber Sacramentorum*, col. 23, l. 16 ; 26, l. 4 et 21 ; 27, l. 27 et 39 ; 43. l. 32, etc.

Verecundus n'ignore pas la grâce *prévenante* (« Erudivit gratiae magisterio *praemonente* », p. 17), et si d'autre part il laisse entendre toute l'étendue du secours divin (« Ipso nos custode, confidimus eripi ; quo non custodiente, pereunt non erepti », p. 17) il faut reconnaître qu'il n'aborde ces questions qu'en passant, et que les expressions si précises et si fréquentes de nos collectes : *gratuita gratia*, *gratuitis donis*, *gratuito munere*, etc., ne lui sont pas familières, pas plus que les expressions équivalentes comme : *nullis meritis precedentibus* ; *inmeritos*, etc.

Chose remarquable, cependant, c'est chez un contemporain de Verecundus, saint Fulgence de Ruspe (mort seulement une vingtaine d'années avant Verecundus) que nous retrouvons très exactement celles des formules typiques de nos collectes africaines qui font allusion à la gratuité de la grâce et cela avec une fréquence qui ne laisse pas de frapper :

Série A

Saint Fulgence (PL, 65) :

<i>gratuita gratia</i> (col. 15, 80, 96, 118 ¹⁶)	col. 466A : sic humano generi <i>gratuitam gratiam</i> divina bonitas contulit... (voir encore col. 641 BC, 824 D), etc. col. 619 D : Gratuitum quippe donum Dei est gratia... cf. 472 C, 619 D., etc.
<i>gratuito munere</i> (col. 10, 14, 113, 118 ⁴ , 118 ¹⁸)	col. 340 C : ... possit medelam, non suo merito, sed <i>gratuito munere</i> divinae pietatis accipere. ; cf. 483 A, 628 D., etc. col. 644 C : Deus ergo <i>gratuito munere</i> cui voluerit pecuniam suam pignusque largitur.
<i>gratuita misericordia</i> (col. 141)	col. 157 B : ... aut <i>gratuitam misericordiam</i> praeroget misero, aut debitam justitiam rependat injusto. Cf. 169 A, 173 D, 179 A, 437 A, etc.
<i>praepara in nobis adiuvanda, et adiuvata praeparata</i> (coll. 36 et 118 ²⁰)	col. 157D - 158 : Primo inchoans in homine voluntatem bonam, deinde eandem voluntatem <i>adiuvans inchoatam</i> ... Non autem ob aliud <i>praeparata</i> dicitur, nisi quia danda praedicatur. A quo enim praeparatur...

Par ailleurs, c'est encore chez le même Fulgence (déjà cité plus haut pour sa prédilection pour le verbe *compluo* employé dans nos collectes) qu'on trouve une curieuse expression de la col. 35 : ... quos *Samaritanus* mundi *medicus* omnes in uno proprio portavit *iumento*. Fulgence l'a employée ainsi : « *Samaritanus noster* numquam vulneratum ad stabulum misericorditer impositum *jumento* perduceret » (PL, 65, 356 C) ; cf. « *Medicus itaque noster peritus et bonus...* » 629 C. Mais l'idée première doit provenir de S. Augustin, *Serm.* 171, n. 2 : « ... *Transiit sacerdos... transiit levites... transiit Samaritanus, genere longinquus, misericordia proximus, fecitque quod nostis. In quo Samaritano se voluit intelligi dominus Jesus Christus...* » (PL, 38, 934). Voir encore *Enarr. in Ps. XXX* (*Enarr.* 2, 8 : PL, 36, 235) ; *Enarr. in Ps. LVIII*, 11, (*ibid.* 862) ; *Enarr. in Ps. CXXVI*, 15 (PL, 37, 1667) ; *Enarr. in Ps. CXXXVI*, 7 *ibid.* 1765).

Pour ce qui concerne la consubstantialité du Fils avec le Père, il faut reconnaître que, tout en n'ignorant pas la réalité exprimée par cette idée, ni Verecundus, ni même Fulgence ne semblent en faire l'objet de leurs préoccupations premières.

* * *

De tout ce qui précède, il résulte qu'il n'est pas vraisemblable que S. Fulgence, ou même notre Verecundus, puisse être considéré comme l'auteur proprement dit de la série africaine des collectes psalmiques. Encore que leurs points de rencontre avec lesdites collectes soient indéniables, ces points sont cependant trop peu nombreux ; de plus, les préoccupations doctrinales de nos collectes sont loin de se retrouver toutes chez Verecundus ou chez S. Fulgence, qui pourtant a beaucoup plus écrit que Verecundus. Enfin et surtout, leur style à tous deux est de beaucoup supérieur à celui des collectes de la série A : en particulier, ils savent construire des phrases dont la structure syntactique est ordonnée, et des suites de phrases bien enchaînées ; bref ils font preuve de soucis littéraires fort légitimes, dont l'auteur de nos collectes n'a cure.

Et si l'on récusait cet argument, sous prétexte que le style

de Fulgence et de Verecundus est d'ordre didactique, donc nécessairement différent du style de la prière liturgique, et que par conséquent il serait inexact de comparer au leur le style des collectes de la série A, il resterait à montrer que cette objection ne vaut pas pour Verecundus qui, précisément, a semé son Commentaire d'un certain nombre de prières que nous allons examiner.

LES PRIÈRES DE VERECUNDUS.

Je les réunis tout d'abord ci-dessous pour la commodité du lecteur :

1. In Canticum Jeremiae, cap. XVIII, in fine (p. 48 de l'éd. Pitra) :

(*Quoniam excaecati sunt oculi nostri... Nos autem dicamus :*)

« *Illumina, Domine, nostri cordis obtutus, ut que digna sunt videamus, quae autem indigna, vitemus.* »

2. In Canticum Deuteronomii, cap. XXXVI, in fine (p. 35) :

(*Percutiam et ego sanabo.* Percussio Domini sanitatis ostendit. Qui percutit, vexat ; Dominus autem quum percutit sanat ...

« *Obsecro, JESU BONE, percute in me mala mea, et sana in me bona tua. Percute superbiam antiqui reatus. Percute resistentes, et sana subjectos. Percute Pharaonem, ut salvifices Israel.* »

3. In eodem, cap. XXXIX, in medio (p. 38b) :

(*A sanguine et captivitate :* à la fin d'une allusion à S. Paul : Quoniam quum vellet proprio Domino per ignorantiam calcitrare, vinctus ab eo, vinculisque pietatis innexus, Domini captivus factus est,

« *Obsecro te, JESU MEUS, me quoque captivum tuae efficias pietatis, ut vinctus a te, tuoque sub iugo redactus, captivitatis tuae vinculum portem !* »

4. In canticum Azariae, cap. XIV, in medio (p. 61) :

(*Quasi in holocaustis arietum et taurorum ... Ego vero,*

peccator et in domo Dei abjectior, hec non audeo postulare nec enim debeo majora querere quia nec in inferioribus dignus sum numerari; sed tamen),

« *JESU BONE, qui quas velis, oblationes deferres Patri, obsecro ut me quoque in similitudine charitatis commassare digneris, et aqua sancti Spiritus fermentare, et igne purificationis excoquere, ut indignam tartulam panis dignam facias altaribus venerandis.* »

5. In canticum Exodi, in fine (cap. XX : p. 9) : [Style indirect].

(*Filii autem Israel ambulaverunt per siccum in medio mari...*).

« *JESUS omnipotens aridam nobis praeparet viam, quo vestigiis animarum firmiter fixis, nullorum fluctuum mole premamur aut mobilitate jactemur; sed ejus auxilio liberemur, qui Petrum profundum calcantem auxilio dexteræ sublevavit.* »

De toutes ces prières de Verecundus, c'est sans aucun doute la première qui se prête le plus facilement à la comparaison à telle des collectes de la série A. Non seulement cette prière s'adresse au Père, comme toutes les collectes de la série A, mais encore, ce qu'elle demande essentiellement, i. e. d'avoir les yeux du cœur illuminés par Dieu, se retrouve aussi dans la coll. 12 : « — Omnipotens sempiterna Deus, inluma nobis oculos cordis... » ; on peut encore faire valoir sa brièveté comme un trait qu'elle partage avec beaucoup des collectes de la série A. Cependant c'est là à peu près tous les rapprochements qu'on peut faire : son style est limpide, tout d'une seule venue ; impossible de faire deux phrases de son contenu, comme dans tant des collectes de la série A où une division s'impose.

Il est une première divergence qui ne laisse pas de frapper : les prières de Verecundus sont presque toutes (quatre sur cinq) adressées au CHRIST, alors que toutes les collectes de la série A sont adressées au PÈRE (nommément, le plus souvent, ou équivalentement). Ce trait de dissemblance n'est certainement pas négligeable : car il ne paraît guère vraisemblable qu'un même auteur ait, d'une part rédigé toute

une série de 172 collectes¹ psalmiques qui sont toutes adressées au Père, et d'autre part, cinq prières au cours de son Commentaire des Cantiques, dont quatre d'entre elles sont adressées au Christ!²

Une autre considération, qui ne permet pas d'envisager Verecundus comme l'auteur des collectes de la série A, a pour objet les allusions que font nos Collectes à la terrible et longue persécution vandale en Afrique : ces allusions sont tellement nombreuses et frappantes qu'il est beaucoup plus vraisemblable que nos Collectes ont été écrites au cours même

1. En comptant les 22 collectes du long Ps. 118.

2. Cependant, le fait qu'aucune collecte de la série A n'est adressée au Christ, pourrait résulter de la volonté bien arrêtée de leur auteur de rester fidèle, au cours d'une série de prières destinées à l'usage *public*, à l'ancienne règle africaine qui ordonnait que toutes les prières officielles soient adressées au Père (concile d'Hippone de 393, can. 21, renouvelé par le concile de Carthage de 397 : Mansi, 3, 922), surtout si, comme nous inclinons à le penser, nos collectes africaines ont vu le jour dans la seconde moitié du v^e siècle, donc encore assez près des conciles en question.

Mais au temps de Verecundus, cette ancienne règle n'était peut-être plus observée avec la même rigueur, puisque, outre notre auteur, le diacre Ferrand, qui pourtant a rapporté l'ancien canon de Carthage (PL, 40, 960, n° 214), s'adresse aussi au Christ (*ibid.* 915 B). Déjà Victor de Vite, écrivant vers 488, termine son *Historia persecutionis Africanae provinciae* par une longue et émouvante prière qui a ceci de particulier qu'elle n'est même

pas adressée à Dieu, mais aux Saints : Patriarches, Prophètes, Apôtres surtout (PL, 58, 257, s.). De leur côté, les inédits africains de l'Homiliaire de Fleury, à la fin d'un sermon pour la Pentecôte, contiennent une belle prière adressée au Saint-Esprit (p. 60 de l'article cité dans la note 19).

Il est vrai que les trois dernières prières auxquelles nous venons de faire allusion ne paraissent pas d'usage liturgique, mais semblent être des compositions personnelles, destinées seulement à être lues par le lecteur ou débitées au cours d'un sermon (Homiliaire de Fleury). Cependant la tendance à prier uniquement le Père ne devait pas être tellement universelle ni absolue en terre d'Afrique, puisqu'on voit des ecclésiastiques africains, au cours de leurs traités ou sermons, s'adresser au Christ ou aux Saints avec la plus grande spontanéité.

Au sujet des allusions au Christ dans les trois séries de Collectes psalmiques, voir l'excellente étude de dom F. Van den Broucke, O. S. B., *Sur la lecture chrétienne du psautier au V^e siècle*, dans *Sacris Erudiri*, V (1953), en particulier pp. 15-25.

de ladite persécution, donc avant l'épiscopat de Verecundus. L'idée a d'ailleurs été très justement émise par M. Chirat, dans son compte rendu des *Psalter Collects* paru dans la *Revue du Moyen Age Latin*, 5 (1949) p. 249 : « Telle ou telle formule de cette série de collectes semblerait faire allusion aux persécutions des Vandales ariens, si elle n'était inspirée par le psaume et susceptible dès lors d'une interprétation spirituelle (coll. 98, 108, 115, 125, 128, 135, 136) ; pourtant cette demande de la collecte 93 *Ne deseras tui gregis usquequaque pastores* n'emprunte pas un mot au psaume et elle évoque comme irrésistiblement le souvenir d'un passage du récit émouvant de Victor de Vite ».

Mais le cas de la collecte 93 n'est pas isolé : il se renouvelle même si souvent au cours de nos collectes qu'il n'est rien de plus saisissant que de lire à la suite les principaux passages de ces prières qui paraissent faire allusion à la persécution des Vandales hérétiques, persécution qui a duré presque un siècle. Dans la liste qui va suivre, nous soulignons en *italiques* toutes les incises de nos collectes A, ou même seulement les expressions isolées, *qui n'empruntent rien au psaume* et nous laissons en caractères ordinaires celles qui sont tirées psaume, mais dont la fréquence des allusions aux persécuteurs (encore ne donnons-nous que les principales) ne peut manquer d'inviter à la réflexion :

LES SUPPLICATIONS DES COLLECTES AFRICAINES.

- 6 *Respice... quo... gemitus lacrimasque nostras gratia divina remuneret.*
- 7 Domine, ex omnibus persequentibus nos erue ...
- 9 ... exalta nos quesumus de portis mortis ...
- 11 Custodi nos domine a generatione ista ... propter miseriam inopum et gemitum pauperum ...
- 13 Populi tui ... captivitatem averte ...
- 16 ... protege domine *populum tuum a facie infestantium qui meditantur insurrectionem adversus animam nostram* ...
- 19 ... exaudi nos in die tribulationis... in equis et in curribus *nobis surgentibus* ...
- 25 Cum viris sanguinum ne perdas deus pater omnipotens vitam *nostram* ...

- 27 ... non nos cum operantibus iniquitatem perdas, *non nos deseras.*
- 30 ... erue nos a muscipula *insidiantium nobis* ...
- 31 A pressura que circumdedit nos redime nos ...
- 34 ... *redime animas nostras ab studiis inimici* ...
- 37 ... *aufer quesumus* sagittas tuas *a nobis* ...
- 39 ... *ut nulla mundi concutiantur inpinguente procella* ...
- 41 ... *quiescat* suspensionem tuarum fluctuum *atque sevens ira*...
- 42 ... discerne causam nostram de gente non sancta ...
- 43 ... exurge auxiliare nobis et redime nos ...
- 45 Non timebimus domine cum turbatur terra nostra ...
- 47 ... *subveni gemitibus nostris quo* ... *tibi dicat omnis ecclesia* :
Suscepimus deus misericordiam tuam.
- 49 Exime nos domine ab omni tribulatione ...
- 54 *Mereamur ut sileat* vox inimici et tribulatio peccatoris, *et iam placatus* (cf. 147) ...
- 55 Pone domine lacrimas nostras in conspectu tuo ...
- 57 ... molas leonum *tuum gregem vastantium* confringe ...
- 58 Visita nos ... et erue nos ab inimicis nostris ...
- 59 ... da nobis *ergo in eo* auxilium de tribulatione ...
- 60 *Nostrarum* deprecationum orationes exaudi *domine, et tu populi* angoribus *miserere* ...
- 63 A conventu malignantium ... protege nos ...
- 69 *Cerne domine suplicium fletum tuorum* ...
- 70 ... *vivificati a* tribulationibus ostensis multis et malis...
- 71 *Non despicias* animas pauperum *tuorum* ...
- 72 Ad nihilum imaginem ipsorum redige ... *qui imaginem tuam ad nihilum redigerunt* ...
- 74 Visita nos frequenti gratia ...
- 76 Ad te clamamus ... non obliviscaris *tue quamtocius familiae* misereri.
- 78 Introeat in conspectum tuum *gemitus compeditorum* ...
- 79 *Memor esto domine* pane lacrimarum cibatis lacrimisque in mensura potatis *et veni ut liberes nos de necessitatibus cunctis* ...
- 80 Invocantes te in tribulatione nostra erue nos ... *ne tradas nos in manus hostis nostri diaboli* ...
- 81 ... *libera nos ergo quesumus* pauperes tuos *de manu eius* ...
- 82 ... *ne sinas* populi tui *Israel reliquias interire* ...
- 83 ... *mens nostra de convalle plorationis* ...

- 84 ... et Jacob *populi tui* captivitatem averte ...
- 89 ... *redde nobis letitiam salutaris tui* pro diebus quibus nos humiliasti ...
- 90 ... libera nos quesumus de muscipula venantium ...
- 91 *Aufer obprobrium domine nostrum* ...
- 93 ... *exurge nobis* adversum malignantes *et ne deseras tui gregis usquequaque pastores ... ut non vexetur ultra hereditas tua.*
- 101 ... gemitus compeditorum tuorum averte et mortificatorum filios *a cunctis nexibus* exsolve.
- 103 *Pone domine terminum aquis mundi ut non* revertentur terram tegere *populi tui* ...
- 105 ... *salva plebem tuam a perdicione* Dathan et Abiron *et similia*
- 106 *Educ nos de tenebris* et umbra mortis *sepe* humiliatos ...
- 107 ... da nobis auxilium de tribulatione ...
- 109 In medio inimicorum *fac et nos domine* dominari *NOSTRORUM* ...
- 114 ... *ut eruas oculos nostros* a lacrimis ...
- 115 ... disrumpe *quantocius filiorum ancille tue* vincula ...
- 117 *Recte nos confiteri christianos* AGON* *invitat* ...
- 118⁵ *Da nobis domine in veritate quam* eligimus per tuam gratiam *permanere* ...
- 118⁶ ... aufer obprobrium nostrum ... (cf. 91)
- 118⁸ ... *pietas tua* consoletur nos in humilitate nostra ...
- 118¹⁰ ... *ut nihil preponamus te* ...
- 118¹² *Luceat in nobis domine* lux verbi tui *consolatoris nostri* ...
- 118¹⁵ ... ut si posuerint peccatores muscipulam *pedibus nostris* ...
- 118¹⁷ *Quoniam* ... legem tuam dissipaverunt iniqui ...
- 118²² ... quod si principes nos persecuti fuerint gratias ...
- 119 Tribulationum *nostrarum* clamorem exaudi ... *non sinas* odientes pacem debellare nos gratis.

*. Dans la coll. 117, le mot AGON (employé seul) est révélateur. Chez S. Cyprien, il appartient à « la terminologie propre de la persécution » (Cf. C. MOHRMANN, *Les origines de la latinité chrétienne*, dans *Vigiliae Christianae*, 3, 1949, p. 180), et c'est

sûrement avec ce sens que nous le rencontrons ici ; dans certaines liturgies latines, il est aussi employé, mais avec complément : *agon certaminis*, *agon martyrii* : cf. G. MANZ, *Ausdrucksformen der Lateinischen Liturgiesprache...*, n. 32 et 33.

- 122 ... *et respice* dispectione repletos.
- 123 ... non nos des in venatione *peccatorum nostrorum*...
- 124 ... *nullum sinas* in te confidentium movi ...
- 127 *Amove domine flagella tua a nobis* ... videamus quae bona sunt...
- 128 *Terrore ac bello spiritalis nequitiae* a iuventute sua sepe expugnata ecclesia tui ...
- 129 ... redime Israel *populum tuum* a tribulationibus suis.
- 134 *Subveni domine orationibus humilium* ...
- 135 *Vexati diu populi afflictionem intende domine, et ad liberandum nos* ...
- 136 *Fletus familiae tuae domine pius suscipe, et ab organis nos captivitatis suspende. Non nos sinas tuum canticum in aliena diu terra cantare. Omnes restitue* ...
- 139 ... erue nos de manu maligni illius, *scilicet hostis antiqui. Omnes libera ab eo. Omnes contra eius versutias arma.*
- 140 ... *omnibus consolationem tribue* ...
- 141 ... *Non nos deseras pater omnipotens deus. Erue nos a persequentibus nos* ...
- 143 Erue nos de manu filiorum alienorum *et fac nos cantare tibi de eis canticum novum* ...
- 144 *Dignare domine populi tui supplicationes audire* ...
- 145 *Intret in conspectu tuo ... deprecatio nostra ... Solve quesumus compeditos, erige elisos* ...
- 146 *Contritiones populi ... sana et omnes* (dispersiones) eius congrega. *Alliga nostras dolores dono misericordiae tuae* ...
- 147 *Terrores ac bella spiritalis nequitiae (redige) domine, poneque TANDEM PLACATUS fines nostros in pace... et non sinas ULTRA tenebrarum adversum nos filios praevalere.*
- 149 ... *hereditatem mereamur eternam pro pressuris temporalibus adipisci.*
- 150 ... *tu converte in letitiam omnium luctus ... Tu sana omnium vulnera* ...

Même en ne prêtant attention qu'aux incises ou expressions étrangères au psaume (soulignées en italiques), il est incontestable que l'on se trouve devant la longue litanie d'une église persécutée : il n'est que de lire...

Quant aux expressions de souffrance, tribulation, etc., tirées des psaumes, il est vrai qu'elles pourraient être interprétées

au sens spirituel, selon le mot employé par M. Chirat¹, surtout si les autres expressions n'étaient pas représentées : mais leur fréquence, leur retour si insistant, donne à réfléchir : pourquoi a-t-on choisi dans les psaumes tant de passages où il est parlé de tribulations, d'épreuves de toutes sortes, de vexations imposées par des persécuteurs, etc., alors qu'il y a dans ces mêmes psaumes tant d'autres versets ou de simples expressions tranquilles, laudatives, et tout aussi propres à susciter des prières, et des prières simplement contemplatives ou d'action de grâces ? En mettant au contraire l'accent, à jet continu, sur le côté « tribulations », ne risquait-on pas de n'être point compris des contemporains, si ces derniers jouissaient de la pleine paix religieuse ? Et si, en fait, ces contemporains paraissent avoir connu ces prières, n'est-il pas plus vraisemblable que le contenu principal desdites prières correspondait à la situation réelle d'alors ?²

1. *Rev. du Moyen Age Latin*, V. 1939, 249.

2. Inutile d'émettre l'hypothèse que les collectes de la série A ne seraient qu'un devoir d'école, une œuvre de pure imagination, répondant au thème imposé : « Faites une série de prières pour temps de guerre », prières qui ne correspondraient pas nécessairement à des besoins réels, mais qui pourraient devenir « vraies » le jour où les situations tragiques imaginées par ces formules passeraient à l'état de réalité.

Outre que les mœurs scolaires de l'Afrique du Nord au v^e siècle ne paraissent pas avoir requis, de la part des candidats à l'épiscopat, une « thèse » de ce genre, il faudrait encore expliquer la présence de ces prières dans un psautier liturgique (ayant compris originairement, en plus, un Tonaire et un Hymnaire, voir *Revue Grégorienne*, 1952, p. 224, s.),

dans lequel elles sont, non pas réunies en collection séparée, mais disposées une à une après chaque psaume.

Aussi bien, il n'est que trop réel que les temps de guerre et de tribulations publiques ont fourni à diverses liturgies l'occasion de composer nombre de prières caractéristiques : pour ne parler que de la liturgie romaine, les travaux des liturgistes modernes, en particulier ceux de M. Chavasse, ont montré qu'une bonne partie des prières du Sacramentaire Léonien ont été composées en temps de guerre ; et le Sacramentaire Grégorien lui-même porte l'empreinte indélébile des invasions lombardes : voir l'article de dom Henry ASHWORTH, O.S.B., *The Influence of the Lombard Invasions on the Gregorian Sacramentary*, qui doit paraître prochainement dans *Bulletin of the John Rylands Library, Manchester*.

C'est pourquoi nous sommes incliné à penser que, s'il faut refuser la paternité des collectes de la série africaine à des auteurs comme Verecundus et Fulgence, ces prières qu'ils ont connues et dont ils ont reproduit certaines expressions caractéristiques *existaient avant eux* : la persécution Vandale durait depuis assez longtemps déjà lorsque naquirent les Fulgence, Verecundus, etc., pour que la confection d'une telle série de collectes psalmiques ait pu apparaître en terre africaine ; ceux qui ont fait l'expérience de l'occupation allemande pendant l'une ou l'autre des dernières guerres, a fortiori les chrétiens qui vivent derrière le rideau de fer, savent qu'il n'est pas besoin d'attendre de longues années de souffrance pour que jaillisse des cœurs angoissés une ardente prière *de circonstance*. Or la persécution Vandale a commencé en Afrique avec l'établissement de ces hordes barbares, vers 437, pour atteindre ses plus cruels moments vers 475 et 484. La fréquence, dans les collectes de la série A, d'adverbes tels que *diu* (coll. 135, 136), *quantocius* (76, 78, 115), *tandem* (147), *saepe* (106, 128) *ultra* (93, 147), supposerait que la persécution a déjà duré depuis un certain temps, encore n'est-il pas possible de traduire cette impression par des chiffres précis, toute situation tragique paraissant toujours trop longue à ceux qui la subissent.

Tout bien considéré, nous serions d'avis que la série *Visita nos* de collectes psalmiques a pu voir le jour dans la seconde moitié du v^e siècle. Peut-être ne faut-il pas exclure l'hypothèse selon laquelle son auteur aurait été du nombre des malheureux évêques et clercs catholiques *déportés* par les Vandales ariens dans les déserts africains, ou condamnés aux travaux forcés dans les îles de Sardaigne et de Corse ; cet évêque aurait composé sur place les collectes : les clercs et surtout les moines africains ¹ ayant emporté le texte du psau-

1. Une série complète de collectes pour les 150 Psaumes s'expliquerait mieux dans une atmosphère *monastique*, croyons-nous, ou du moins sous l'influence prépondérante de moines astreints à l'office de nuit et récitant tous les Psaumes, les clercs séculiers

n'étant pas encore obligés — sauf exceptions locales — à l'office de nuit ni à la récitation intégrale du Psautier. Cf. J.-M. HANSENS, *Aux Origines de la Prière liturgique : Nature et genèse de l'office de Matines*, — *Anal. Gregor.* 57, 1952.

tier dans leur mémoire et dans leur cœur, on s'expliquerait qu'ils eussent continué à le réciter, avec l'accompagnement de prières composées *pour la circonstance* par un de leurs chefs, prières devenues familières par la suite. On comprendrait ainsi des demandes telles que celle de la coll. 93, et surtout celles des coll. 117, 136, 144, 146, etc. ; de même le style rude, sans apprêt oratoire et si « direct » de la plupart de ces prières se comprendrait mieux ainsi : elles n'avaient pas besoin de commentaire pour ceux qui les récitaient !¹

1. De toute façon, si ces collectes ont vu le jour dans la seconde moitié du v^e siècle, elles ne peuvent avoir été connues de S. Augustin ; mais par ailleurs, rien n'autorise à penser que la série *Visita nos* soit la seule série de collectes africaines : nous serions porté à croire le contraire. Étant donné les précédents dont témoignent Cassien et d'autres auteurs, il est possible que, du temps de S. Augustin, il ait existé en Afrique une série de collectes africaines qui ne nous est pas autrement connue, série des temps heureux et pacifiques que les tragiques circonstances de la persécution Vandale auraient amené à remplacer par une autre, mieux appropriée aux événements, et qui nous est parvenue de justesse, recopiée dans un seul manuscrit.

Au sujet de ce manuscrit (Paris, B. N. lat. 13159, dit Psautier de Charlemagne), il est maintenant possible de préciser le lieu où il fut écrit, plusieurs érudits s'étant efforcés récemment d'éclaircir ce point. D'une part,

M. Masai (*Observations sur le Psautier dit de Charlemagne, Paris, lat. 13159, dans Scriptorium* VI, 2, 1952, p. 299-303) est arrivé à cette conclusion que ledit psautier a été écrit non pas dans la région rhénane ou mosane, mais en Picardie, à l'abbaye de Corbie, quoique *pour* l'abbaye voisine de Saint-Riquier. Presque en même temps et indépendamment, dom M. Huglo, moine de Solesmes (*Un Tonaire du Graduel de la fin du VIII^e siècle, Paris, B. N. lat. 13159, dans Revue Grégorienne*, 1952, p. 176-186 et 224-233), se basant sur un fragment de Tonaire, encore peu remarqué, écrit de première main et conservé à la fin du manuscrit (fol. 167 r-v.), excluait nettement l'hypothèse de l'origine corbéienne pour adopter, comme lieu de provenance très probable, le scriptorium de l'abbaye Saint-Riquier. Il ne reste plus qu'à retrouver le manuscrit *insulaire* qui a servi de modèle au scribe de Saint-Riquier.

CONCLUSION.

La série africaine de collectes psalmiques, série *Visita nos*, sûrement composée par un africain et dont on retrouve maintes expressions typiques chez les écrivains africains tardifs tels que saint Fulgence de Ruspe et surtout Verecundus de Junca, n'a pourtant pas été composée par l'un ou l'autre de ces derniers, mais leur est antérieure.

Reflétant d'une part la théologie de S. Augustin sur la grâce, mais surtout se faisant l'écho d'une longue et douloureuse persécution contre les chrétiens, d'autre part, il y a tout lieu de croire qu'elle a vu le jour durant la persécution Vandale qui désola l'Afrique chrétienne pendant près d'un siècle, peu après la mort de S. Augustin.

Prière spéciale d'un temps de guerre, de persécution religieuse et de « camps de concentration », dont nous placerions la composition dans la seconde moitié du v^e siècle.

SUMMARIUM

« Orationum post Psalmos » series Africana sic dicta, certe a quodam africano auctore composita est post sanctum Augustinum, sed ante quosdam tardiores scriptores veluti sanctum Fulgentium Ruspensem episcopum (? 467-532), necnon et maxime Verecundum Juncensem episcopum († 552) qui ad ipsarum orationum verba mentemque saepe accedunt.

Quoniam ista series orationum frequenter ac multiforme alludit ad quamdam religiosam persecutionem acerbiorum ac diu protractam, videtur haec in secunda dimidietate quinti saeculi composita fuisse.

Le chant « vieux-romain »

Liste des manuscrits et témoins indirects

PAR

Dom Michel HUGLO

(Solesmes)

Le Moyen-Age nous a légué plusieurs milliers de graduels et d'antiphonaires, de missels et de bréviaires notés qui nous transmettent les mélodies liturgiques encore en usage aujourd'hui. Suivant une ancienne tradition, ce chant aurait été centonisé par Saint Grégoire. De Rome, il aurait été, sous ses successeurs et grâce à l'appui du pouvoir carolingien, diffusé par toute l'Europe.

Cette tradition de l'origine romaine du chant grégorien ne cadre pas bien avec l'état exact de la répartition des manuscrits aujourd'hui connus. Comme Bannister l'avait déjà fait remarquer, on n'a pas encore pu retrouver un seul manuscrit de chant grégorien qui ait été transcrit et noté à Rome même avant le milieu du XIII^e siècle. Surtout, et ceci est beaucoup plus grave, les seuls manuscrits sûrement romains antérieurs au milieu de ce siècle contiennent un répertoire liturgiquement semblable à celui des manuscrits grégoriens mais différent du point de vue mélodique.

Ce répertoire distinct a été désigné de différentes manières. On l'a tantôt dénommé chant « basilical » parce que les manuscrits qui nous le transmettent ont été en usage dans les basiliques romaines. Dom Andoyer l'a appelé « chant anté-grégorien » parce qu'il pensait que ces mélodies archaïques étaient antérieures aux mélodies grégoriennes : d'où, pour la même raison, le qualificatif analogue de « prégrégorien ».

Le terme le plus adéquat pour éviter toute équivoque semble celui de chant « vieux-romain » (*altrömisch*) que nous adoptons comme plus conforme au genre archaïque des mélodies et à l'emploi certain du répertoire à Rome même. Il nous arrivera de parler parfois, pour simplifier, de chant romain *sine addito*, mais ce qualificatif ne sera jamais employé pour désigner le chant grégorien actuel.

Entièrement inédit, ce chant vieux-romain est encore mal connu. Seuls de rares spécialistes l'avaient remarqué et s'ils s'accordaient à constater les différences qui le distinguent du chant grégorien, leurs avis restaient partagés sur l'origine et la date de cette « tradition aussi singulière que mystérieuse ».

Avant de formuler des hypothèses sur les origines du vieux-romain et sur ses rapports avec le grégorien, il faut d'abord relever tous les témoins de cette tradition particulière afin d'en mieux mesurer l'extension dans l'espace et le temps. Le présent travail n'a pas d'autre but : dresser l'inventaire des manuscrits et des témoins indirects du vieux-romain.

Les manuscrits notés sont en effet les premiers témoins à identifier. Si leur organisation liturgique ne diffère pas, dans l'ensemble, de celle des manuscrits grégoriens, leurs mélodies fort différentes des mélodies traditionnelles empêchent de les confondre avec ceux-ci. Le groupe une fois constitué, il suffit de rechercher dans ces manuscrits le détail des particularités liturgiques et textuelles qui ne se retrouvent jamais dans les manuscrits grégoriens contemporains et plus anciens.

Cette liste de particularités est destinée à l'identification des manuscrits sans notation et des témoins indirects, d'âge plus avancé que nos manuscrits vieux-romains notés aux ^x^e, ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles. Car, de même que les vieux *Manuels* milanais attestent l'existence, aux ^x^e et ^{xi}^e siècles, des mélodies ambrosiennes notées seulement au ^{xiii}^e, ainsi les manuscrits non notés et les témoins indirects du vieux-romain fourniront la preuve de l'antiquité des mélodies transmises par les manuscrits notés d'époque plus récente. Le tout est de savoir distinguer avec précision les variantes de texte et particularités d'ordonnance liturgique propres aux graduels et aux antiphonaires du vieux-romain.

GRADUELS.

Les témoins les plus importants du Graduel vieux-romain sont au nombre de cinq : trois sont notés (n° 1-3) et les deux autres (n° 10, 11), plus anciens, sont sans notation musicale. A ces cinq manuscrits s'ajoutent divers témoins d'importance secondaire avec ou sans notation.

A. — *Manuscripts notés*

1. LONDRES, *Ms. Phillipps* 16069 (128 ff. 31 × 19,5 cms. 13 portées).

Graduel copié et noté en 1071 par le prêtre Jean pour l'usage de sainte Cécile du Transtévère. Au XVIII^e siècle, le ms. appartenait au Cardinal Gentili. Un extrait (Paris, B. N. lat. 17177, fol. 143) fut copié entre 1728 et 1731 sur le ms. Le texte fut intégralement édité en 1744 par Domenico Giorgi dans le IV^e volume de son *De liturgia Romani Pontificis*. Enfin, le graduel fut acheté en 1861 par Sir Thomas Phillipps. Il est depuis 1946 en possession de MM. William H. Robinson de Londres¹.

Le graduel contient tous les chants de l'année liturgique dans la version du vieux romain : une lacune d'une trentaine de feuillets nous prive de la fin du sanctoral, à partir du 29 juin, et des dimanches après la Pentecôte.

Comme le répertoire vieux romain ne contient qu'une cinquantaine de versets alléluïatiques, un complément d'une trentaine de versets *grégoriens* a été distribué tout au long du

1. Voir Dom J. HOURLIER et Dom M. HUGLO, *Un important témoin du chant vieux-romain : le Graduel de Sainte Cécile du Transtévère* dans *Revue Grégorienne* XXXI, 1952, p. 26-37. On trouvera dans cet article la description paléographique et liturgique du ms. — *Catalogue N° 83 of rare Books and Manuscripts offered for Sale by William Robinson, Ltd.*

(London 1953), p. 59-62, avec trois photographures. — Les indications sur la Bible de Sainte Cécile données dans ces deux notices sont à rectifier par l'étude d'E. B. GARRISON, *Notes on the history of certain twelfth Century Central Italian mss. of importance for the history of Painting*, dans *La Bibliofilia* de Florence, vol. LIV (1952), tiré à part.

manuscrit. Enfin, le graduel compte 19 séquences et une vingtaine de tropes. Toutes ces pièces étrangères s'apparentent aux manuscrits bénéventains.

2. ROME, *Vat. lat.* 5319 (159 ff. 30 × 20 cms. 13 portées).

Graduel écrit et noté à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle à l'usage d'une basilique romaine, peut-être le Latran ¹. Au fol. 139, on lit la mention de la fête de la Dédicace du Latran (*Dedicatio S. Salvatoris*). On y trouve aussi les chants des Vêpres pascales, propres aux grandes basiliques, alors qu'ils ne figurent pas dans le graduel précédent.

A la fin du manuscrit (fol. 145 et ss.), un appendice groupe les pièces étrangères : tropes du Kyrie, dix versets d'alleluia grégoriens et huit séquences.

3. ROME, *Vat. Basilic. F.* 22 (103 ff. 31 × 21 cms. 11-12 portées).

Graduel du XIII^e siècle avec notation plus épaissie que dans les deux précédents ².

La séparation entre Temporal et Sanctoral, la disparition des versets d'Offertoire sont des indices du caractère plus récent de ce ms. Pourtant, à la différence des deux autres graduels, aucune trace d'alleluia grégoriens, aucune séquence et aucun trope n'a pénétré ici : la tradition de saint Pierre de Rome s'est montrée sur ce point plus conservatrice que celle du Latran et de sainte Cécile.

Cependant, dans ce Graduel comme dans les deux précédents, on relève une importante interpolation grégorienne au Samedi-Saint : celle des Traits de la vigile pascale. Au lieu de la mélodie du vieux-romain, semblable à celle des autres traits du Carême, on trouve dans nos trois témoins la mélodie grégorienne ³.

1. Écriture, décoration et notation très semblables à celles du ms. précédent : cf. *Paléographie musicale*, t. II, pl. 28 ; t. XV, p. 96, n° 274 ; BANNISTER, *Monumenti Vaticani di paleografia musicale*, p. 136, n° 397 et tav. 81 a.

2. *Pal. mus.* XV, p. 96, n° 271. — Quelques mélodies ont été éditées d'après ce ms. dans *Rassegna gregoriana* I, 1902, p. 127 et dans la *Rev. du chant grégorien*, XX, 1912, p. 69, 107 et 119.

3. Ces traits du VIII^e mode ont bien conservé les parties qui,

Ces traits grégoriens ont dû, à une époque assez ancienne ¹, évincer les Cantiques du Vieux-romain. Ces cantiques nous ont été heureusement conservé : le texte se trouve dans un ms. du pays de Galles et la mélodie de l'un des cantiques est transcrite dans le graduel grégorien décrit ci-après ².

4. ROME, *Vallicel*. C. 52 (166 ff. 23×15 cms. 12 portées).

Graduel grégorien du XII^e siècle écrit et noté à S. Eutizio de Norcia, au Nord de Rome. Ce manuscrit ajoute aux traits grégoriens du Samedi saint le cantique *Vinea* avec une mélodie de style vieux-romain. Le texte de ce Cantique est tiré de l'ancienne version latine en usage à Rome au temps de saint Grégoire le Grand ³. La mélodie, du même genre que les archaïques mélodies du vieux-romain, classe le cantique dans le groupe des chants responsoriaux : les versets du cantique sont chantés, selon un récitatif très simple, par un soliste tandis que le chœur reprend après chaque verset la réclame *Domus Israel* ⁴.

Texte et mélodie garantissent l'origine romaine de ce cantique qui, à Rome même, fut remplacé par le trait grégorien *Vinea*. La mélodie des autres cantiques romains ne nous est pas parvenue. Cependant, le lectionnaire de sainte Cécile

conformément à la tradition grégorienne authentique, doivent être récitées sur le *si* alors que dans tous les autres mss. sur lignes — sauf ceux de Bénévent — ces cordes récitatives sont montées au *do*.

1. Probablement, bien avant le XI^e siècle : le Vatic. Basilic. F. 12 (X^e-XI^e s.), de Rome ou des environs (cf. A. EBNER, *Quellen und Forschungen zur Geschichte... des Missale Romanum - Iter Italicum* (Freiburg in Br. 1896, p. 185), note en neumes d'Italie Centrale l'incipit des traits, suivant la mélodie grégorienne.

2. Pour plus de détails sur l'histoire de cette substitution des

traits grégoriens aux anciens cantiques voir les *Notes historiques...* sur les *Cantiques de la Vigile pascale* publiées par la *Revue grégorienne*, XXXI, 1952, p. 130 et ss.

3. Voir Dom B. FISCHER, *die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor der Gr. in Colligere fragmenta* (Festschrift Dold) Beuron 1952, p. 143-154 : édition des leçons et cantiques du ms. de Galles (Oxford, Bodl. Auct. F. 4. 32 du IX^e s., 1^e moitié).

4. La mélodie est reproduite dans *Rev. grég.* 1952, art. cit. p. 131. Depuis, nous avons retrouvé ce même cantique dans le Graduel Pistoie C. 119 (XII^e s.).

du Transtévère¹ donne la mélodie du Cantique de Jonas et de la prière d'Azarias, chants à comparer au style musical vieux-romain.

5. ROME, *Vat. Basilic. F. 11* (166 f. 23 × 14 cms. 8 portées).

Orationale de S. Pierre, du début du XII^e siècle contenant le Canon de la messe et plusieurs extraits du Missel².

Après l'office des morts on a transcrit le messe d'enterrement *Rogamus te* (fol. 52^v), la messe de mariage *Deus Israhel* (fol. 81) et enfin la messe des Litanies majeures *Exaudivit* (fol. 87^v) selon la version du vieux-romain.

6. FLORENCE, *Riccardi 299* (230 ff. 26 × 16 cms.).

Sacramentaire de la fin du XI^e siècle, à l'usage des Camaldules de S. Philippe et S. Jacques, au diocèse de Sienne. (EBNER, p. 47).

Au fol. 182, *Missa sponsalicia* avec les mêmes mélodies que dans les mss. n° 2 et 5 de la présente liste. La présence d'un formulaire vieux-romain dans ce ms. et le suivant s'explique sans peine : comme le répertoire grégorien n'a prévu aucune pièce de chant spéciale³ pour la messe de mariage, on a puisé dans le chant de Rome qui comportait le répertoire propre suivant : Intr. *Deus Israel* ; Gr. *Uxor tua* ; All *Mittat tibi* ; Off. *In te speravi* (emprunté au Temporal) ; Comm. *Ecce sic*.

1. Cambridge, Fitzwilliam Museum : voir la bibliographie de ce ms. dans *Rev. grég.* XXXI, 1952, p. 32, note 2.

2. A. EBNER, *Iter Italic.* p. 182-184 ; *Pal. mus.*, t. XV, p. 96 n° 269.

3. Rien de prévu pour la messe de mariage dans les graduels grégoriens les plus anciens. Dans les missels, la messe de mariage comporte oraisons et lectures propres mais pas de pièces de chant spéciales : ainsi par ex. dans Lyon 537, fol. 107 ; Cambrai 234 (224), fol. 408^v. D'autres missels don-

nent parfois comme pièces de chant celles de la messe de la S. Trinité : voir les témoins cités dans *Surtees Society*, vol. 63 (1875) p. 157-169. C'est en Italie que le formulaire vieux-romain des messes de mariage est passé dans les mss. grégoriens : la messe *Deus Israhel* figure, sans neumes, dans le Graduel Rome Angelica 123 (fol. 152^v) copié en 1039. Ce n'est qu'au XII^e siècle qu'on rencontre pour la première fois une mélodie de type « grégorien » pour ces textes (Modène O. I. 20 : cf. EBNER, p. 97. Madrid B. Ac. Hist. 51).

Ce formulaire se retrouve encore dans quelques manuscrits d'Italie Centrale dans lesquels les pièces de chant ne sont pas notées¹. Ces mêmes pièces sont encore attestées au xiv^e siècle². Elles passeront enfin dans les diverses éditions du Missel Romain à partir de 1481. Sur ces textes, les éditeurs de graduels, à partir du xvii^e s., adapteront des mélodies « grégoriennes » qui diffèrent toutes entre elles et qui sont sans rapport avec les anciennes mélodies du vieux-romain.

7. FLORENCE, *Riccardi* 300 (129 ff. 24×16 cms.).

Fragment de Missel noté de la fin du xi^e siècle (EBNER, p. 51), à l'usage du même monastère que le manuscrit précédent. Au fol. 7^v, *Missa pro congregatione* (Intr. *Salus populi* ; Grad. *Oculi* ; Off. *Si ambulavero* ; Comm. *Tu mandasti*) et au fol. 9^v, *Missa ad sponsas benedicendas* : les chants de ces deux messes sont empruntés au répertoire du vieux-romain.

8. ROME, *Vatic. Basilic. F.* 18 (203 ff. 27×19 cms.).

Missel du xii^e-xiii^e s. à l'usage de saint Pierre de Rome (EBNER, p. 191). Quelques neumes ont été ajoutés de seconde main au dessus du texte de l'alleluia du Samedi-Saint, au fol. 61^v : la mélodie ainsi notée correspond exactement à celle qu'on peut lire dans le graduel F. 22, décrit plus haut (n^o 3).

9. (Appendice). *Le Pontifical de la Curie romaine.*

Le « Pontifical romain du xii^e siècle » fut remanié à Rome au début du xiii^e par un liturgiste de l'entourage d'Innocent III (1198-1216). Ce nouveau type de Pontifical a reçu le titre de *Pontificale secundum consuetudinem et usum Romanae Curiae*.

Dans les divers exemplaires du Pontifical de la Curie, trois

1. Par ex. dans le sacramentaire de S. Tryphon et Respicius de Rome (*Vatic. Basilic. F.* 14, du xii^e s., fol. 128 : cf. EBNER, p. 187) ; le missel de saint Barthélemy (Rome, Vallicel. B. 23, du

xii^e s., fol. 284 : cf. EBNER, p. 195) indique le Grad. *Oculi* au lieu d' *Uxor tua*.

2. Par ex. dans le Basilic. E. 8 : cf. EBNER, p. 181, \

des antiennes de la procession des reliques sont notées suivant la version du vieux romain telle qu'on la peut trouver dans le Vat. lat. 5319 (notre n° 2), avant la messe de la Dédicace, et non suivant la version « grégorienne » figurant dans les diverses formes de Pontificaux issues du « Pontifical romano-germanique »¹.

Les manuscrits du Pontifical de la Curie, qu'ils appartiennent à la recension longue, brève ou mixte, donnent toujours la mélodie du vieux romain pour les trois antiennes *Cum jucunditate*, *Ambulate* et *Ecce populus*.

Voici la liste des principaux témoins du Pontifical de la Curie dans lesquels la version vieux-romain des 3 antiennes a été contrôlée²:

AVIGNON, 203 (XIII ^e -XIV ^e s.)	Andrieu, M; Leroq. 202
LYON 5132 (après 1334)	— L — 62
PARIS, Arsenal 333 (XIV ^e s.)	— A — 82
— Mazarine 536 (XIII ^e s., 1 ^e m.)	— D — 85
— Nationale 959 (XIV ^e s.)	— P — 108
15619 (XIV ^e , mil.)	— H — 155
PLAISANCE, Bibl. Cap. 32 (XV ^e s.)	
ROME, Vat. Basilic. H. 54 (XIV ^e s.)	- Q
— — Barberini 549 (XIII ^e s.)	- φ
— — Borgh. 72 (XIV ^e s.)	- T
— — lat. 4745 (fin XIV ^e s.)	- K
— — — 4747 (XIV ^e s.)	- J
— — — 4748, I (XIV ^e s.)	- Y
— — — 4748, II (fin XIV ^e s.)	- Z
— — — 5791 (fin du XIII ^e s.)	- S

1. Pour plus de détails, voir la note concernant *Les antiennes de la procession des reliques : vestiges du Vieux-Romain au Pontifical* dans *Revue grégorienne*, XXXI, 1952, p. 135 et ss.

2. Cette liste a été dressée d'après les notices de Mgr. ANDRIEU, *Le Pontifical de la Curie romaine au XIII^e s.* (Studi e Testi 97, 1940, p. 3 et ss.) dont nous relevons le sigle. Nous renvoyons

aussi aux descriptions de V. LEROQUAIS, *Les Pontificaux des biblioth. publ. de France*. Nous avons écarté de la présente liste le ms. 592 de Chartres aujourd'hui détruit : bien que nous n'ayons pu contrôler la version de ses mélodies, il est permis de le considérer, pour les trois antiennes étudiées, comme témoin du vieux romain,

Il est légitime de conclure que si tous les anciens témoins du Pontifical de la Curie donnent la mélodie du vieux-romain celle-ci fut mise en circulation par l'archétype de la tradition manuscrite, fixé au début du XIII^e siècle dans l'entourage du Pape.

Le Pontifical de la Curie fut répandu en France pendant le séjour des Papes en Avignon. Il s'en suivit une large contamination de textes et de mélodies. C'est ainsi que dans plusieurs exemplaires du Pontifical de Durand de Mende on trouve la version du vieux-romain pour l'une des trois antiennes et la version grégorienne pour les autres¹.

B. — *Manuscripts sans notation.*

Les graduels notés qui viennent d'être signalés attestent l'existence du vieux-romain à des époques relativement tardives : fin du XI^e, XII^e et XIII^e siècles. Au lieu de s'arrêter à ces seuls documents, la recherche doit se poursuivre : il reste encore à examiner s'il est possible d'identifier des graduels sans notation qui attesteront indirectement l'existence du vieux-romain à des âges plus reculés. Mais comment distinguer si ces graduels non notés correspondent au répertoire vieux-romain ou au grégorien ?

Le rattachement des manuscrits non notés à la famille du vieux-romain ne peut se baser que sur des critères extra-musicaux. Ces critères devront d'une part, demeurer étroitement corrélatifs au genre musical des manuscrits romains et, d'autre part, éviter toute confusion avec les manuscrits grégoriens. Deux critères répondent à ces conditions : les variantes de texte et les différences d'ordonnance liturgique.

1^o) *Les variantes de texte* : la collation des textes du graduel vieux-romain sur le grégorien fait apparaître un certain nombre de variantes de détail que nous n'étudierons pas ici. Nous nous contenterons de relever, sur le tableau dressé plus loin, quelques différences textuelles plus importantes telles que pièces ou versets différents. Il faut encore signaler les incises du vieux-romain qu'on ne retrouve jamais dans le

1. Sur ce point comme sur ce- voir *Rev. Grég.* 1952, *art. cit.*
lui des éditions du Pontifical,

grégorien : par exemple, celles de la communion *Simon Johannis* (cf. n° 13) ou celle de la communion de sainte Cécile *Confundantur* :

VIEUX-ROMAIN	GRÉGORIEN
Confundantur superbi quia injuste iniquitatem fecerunt in me :	Confundantur superbi quia injuste iniquitatem fecerunt in me :
ego autem exercebor in mandatis tuis. <i>Fiat cor meum immaculatum</i>	ego autem in mandatis tuis exercebor
in tuis justificationibus ut non confundar.	in tuis justificationibus ut non confundar.

Comparons encore le texte de l'unique offertoire *Offeruntur* du vieux-romain aux deux offertoires grégoriens bâtis sur le même verset du Ps. 44 :

VIEUX-ROMAIN	GRÉGORIEN	
	<i>Major</i>	<i>minor</i>
Offeruntur regi virgines :	Offeruntur regi virgines :	Offeruntur regi virgines ;
postea		post eam
proximae ejus	proximae ejus	proximae ejus
offeruntur tibi,	offeruntur tibi	offeruntur tibi.—
adducentur		¶.II. <i>Adducentur</i>
in letitia	in letitia	<i>in letitia</i>
et exultatione ;	et exultatione ;	<i>et exultatione ;</i>
adducentur in templum regis.	adducentur in templum regi Domino.	<i>adducentur in templum regis.</i>
*Offeruntur regi virgines.		

Les différences textuelles citées ici et toutes les autres sont évidemment solidaires d'une mélodie qui n'est transmise que par des manuscrits notés tardifs. Retrouver les textes dans les anciens manuscrits sans notation c'est du même coup faire bénéficier leurs mélodies d'une plus haute antiquité.

Cependant, le premier critère, si intéressant soit-il, ne peut servir à l'identification des tables d'antiphonaires qui ne citent que les premiers mots des pièces de chant. Il faut donc,

dans ce cas, se rabattre sur le second critère qui concerne l'ordre des pièces, légèrement différent dans les deux répertoires.

2°) *Les différences d'ordonnance liturgique* : Dans la famille grégorienne considérée isolément, on constate que les pièces du fonds ancien sont toujours affectées à la même fête ou au même dimanche. Cette règle est quasi absolue dans le Temporal, sauf pour les versets d'alleluia. Le chantre avait habituellement toute liberté de choisir le verset alléluiatique qu'il voulait : *quale volueris*. Ce choix n'était déterminé qu'aux grandes fêtes et à certains dimanches, par exemple en Avent. Vers le VIII^e-IX^e siècle, le choix des versets des dimanches et fêtes de saints se stabilisa pour se fixer définitivement, dans un ordre différent selon chaque église. L'examen des listes alléluatiques livre donc le précieux moyen de déceler les influences et relations des manuscrits entre eux.

La liste alléluiatique du vieux-romain est caractérisée par le nombre extrêmement réduit de ses versets, ce qui entraîne, dans le Sanctoral surtout, d'incessantes répétitions. D'autre part, ces versets sont presque tous tirés des Psaumes et quelques uns se chantaient même en grec (cf. n° 12 et 20).

Le vieux-romain se distingue de tous les manuscrits grégoriens par sa liste de versets alléluatiques¹ mais aussi par d'autres différences d'ordonnance. La confrontation des trois graduels notés du vieux-romain et du bloc des manuscrits grégoriens fait apparaître un certain nombre de déplacements de pièces qui doit être, dans son ensemble, considéré comme caractéristique du vieux-romain puisque, du VIII^e au XVI^e siècle, aucun témoin reconnu par ailleurs comme grégorien ne les atteste. Variantes d'ordre liturgique et répertoire musical sont solidaires : dater les une se'est en même temps dater l'autre.

Sur le tableau des p. 108-109, plusieurs modifications d'ordonnance et variantes textuelles ont été relevées d'après les trois graduels notés : C (= n° 1), V (= n° 2) et P (= n° 3). Nous

1. Sur l'alleluia dans le chant vieux-romain, voir l'article *Alleluia* du Dr. Stäblein dans l'encyclopédie *Musik in Geschichte und*

Gegenwart, I col. 338 et ss., ainsi que son mémoire du Congrès de Rome 1950 : *Zur Frühgeschichte des röm. Choral.* (*Atti...* p. 271 sq.).

indiquons en même temps le témoignage de la table de Graduel de Fulda F (= n° 10), malheureusement lacunaire (ces lacunes sont signalées au tableau par un tiret), et celui du Missel noté de Norcia N (= n° 11) afin de justifier leur origine romaine. La notice qui concerne chacun de ces deux manuscrits suivra ici même. Nous ajouterons enfin deux manuscrits grégoriens sur lesquels l'influence du vieux-romain peut être décelée de façon certaine.

10. CASSEL, *Landesbibliothek Theol. Fol. 36*, feuilles de garde :

Les feuillets de garde du ms. Fol. theol. 36 viennent d'une table de graduel sans notation copiée au ix^e siècle. L'écriture atteste une influence anglo-saxonne. Le modèle, apporté des Iles (ou de Rome), a probablement été copié à Fulda. L'ordonnance des pièces qui restent ¹ atteste, comme on peut le constater sur notre tableau, que ce fragment appartient au groupe des mss. du vieux-romain.

11. ROME, *Bibl. Vallicel. B. 8* (408 ff. 35×22 cm.).

Missel de S. Eutizio de Norcia, du x^e-xi^e siècle ². Il porte le sigle M dans les collations du Graduel de Tommasi-Vezzosi ³. Dom Wilmart avait déjà remarqué que ce manuscrit se rattachait, par son lectionnaire, à la liturgie de Rome ⁴.

1. Éditées par B. OPFERMANN, *Un frammento liturgico di Fulda del IX^e sec.* dans *Ephemer. liturg.* 50, 1936, p. 208-219. Le fragment donne l'incipit des pièces de chant du 27 déc. au mercredi des cendres et du IV^e dimanche après Pâques au 9 août. (Le γ alléluia-tique est souvent indéterminé). Ce document mériterait d'être réédité avec plus d'exactitude.

2. EBNER (p. 205, n. 1) et OPFERMANN (*art. cit.* p. 221) donnent le ms. comme perdu. Ils ont sans doute été égarés par une erreur de cote. Il faut en effet la citer exactement : B. 8, et non B. VIII comme Tommasi-Vezzosi. Par ailleurs le ms. n'a pas changé de

cote ainsi que le croyait AZEVEDO (*Vet. Missale Lateran.* 1754, p. 219, note). Sur ce ms., voir *Pal. Mus.* XIV, p. 129, note 2 et N. PIRRI, *La scuola miniaturistica di S. Eutizio in Valcastoriana presso Norcia nei secoli X-XII*, dans *Scriptorium* III, 1949, p. 3 et 5 ; cf. pl. 4-6a.

3. *Opera omnia* V, p. XIII. On constate beaucoup d'omissions et d'imprécisions dans ces collations. Dom E. CARDINE a contrôlé sur le ms. tous les cas douteux.

4. Voir son étude sur *Le lectionnaire d'Alcuin* dans *Ephem. liturg.* 51, 1937, p. 193, note 114 ; cf. A. CHAVASSE, *Les plus anciens*

TABLEAU DES PRINCIPALES DIFFÉRENCES
LITURGIQUES ET TEXTUELLES ENTRE CHANT VIEUX-ROMAIN
ET CHANT GRÉGORIEN

DATE	PIÈCE	VIEUX-ROMAIN		GRÉGORIEN
Dom. I Adv.	ALL.	Excita	—NCVP	Ostende
Dom. II. Adv.	ALL.	Ostende	—N VP	Laetatus sum
13 dec.	COM.	Simile est	—NCV?	Diffusa est
Fer. VI QT.	OFF.	Ad te Domine	—NCVP	Deus tu convertens
Sabb. QT.	GR.	Excita Dne.		Excita Dne.
		V. Fiat manus	—NCVP	V. Qui regis Israël
27 dec. (M. 1°).	GR.	Beatus vir	FNCVP	Justus ut palma
Dom. I p.Ep.	INT.	Omnis terra	F CVP	In excelso throno
	ALL.	Te decet	FNCVP	Jubilate Deo
	OFF.	Jubilate ... meae,		Jubilate ... ipse est
		alleluia	FNCVP	Deus
Dom. II p.Ep.	INT.	In excelso	F CVP	Omnis terra
	ALL.	Adorabo ad t.	FNCVP	Laudate Deum o. ang.
	OFF.	Jubilate ... Deus	FNCVP	Jubilate ... alleluia
Dom. III p. Ep.	COM.	{ Mirabantur	FN P	Mirabantur
		{ Puer Jesus	FNCV	(omitt.)
14 jan.	ALL.	Justus non conturbabi-	FNCV	Variable
		tur		
20 jan.		1) S. SEBASTIANI		SS. FABIANI ET SEBAST.
	INT.	Salus autem	FNCVP	Intret
	GR.	Pretiosa	F CVP	Gloriosus (+ N)
	ALL.	Gaudete justi	FNCVP	Sancti tui
	OFF.	Letamini	FNCVP	Letamini
	COM.	Multitudo	FNCVP	Multitudo
eod. die		2) S. FABIANI		
	INT.	Sacerdotes Dei (tui)	FNCV	
	GR.	{ Sacerdotes	FN	
		{ Juravit	CV	
	OFF.	{ Veritas mea	C	
		{ Inveni	FN V	
	COM.	Semel juravi	FNCV	
28 jan.	INT.	Cognovi	F CVP	Vultum tuum (sic N)
	GR.	Audi filia	F CVP	Specia tua (sic N)
	OFF.	Offerentur	F CVP	Diffusa est (sic N)
5 febr.	OFF.	Offerentur regi ... in	FN VP	Offerentur (minor ou ma-

DATE	PIÈCE	VIEUX-ROMAIN		GRÉGORIEN
		templum regis ; *Offer. regi virgines, (Un seul offert. pour les vierges).		<i>for</i> , soit DEUX offert. <i>différ.</i> Cf. p. 105)
eod. die	OFF.		C	Diem festum (<i>Bénévent.</i>)
14 febr.	OFF.	Gloria et honore	FNCVP	In virtute
25 mart.	ANT.	Propitius	—NCV	<i>omitt.</i>
	<i>ad coll.</i>			
fer. VI p. Cin.	GR.	Domine refugium	—NCVP	Unam petli (Domine refu- gium)
fer. IV p. Dom.	GR.	Venite filii		Venite filii
IV Quadr.		V. Benedicam	—NCVP	V. Accedite ad eum
<i>Tempore paschali</i>	ALL.	(cf. tableau séparé au n° 12)		(cf. tableau séparé)
Dom. IV p. Pas.	INT.	Vocem jucunditatis	—NCVP	Cantate Domino
Dom. V p. Pas.	INT.	Cantate Domino	FNCVP	Vocem jucunditatis
	COM.	Pater cum essem	FNCVP	Cantate Domino
Dom. p. Asc.	ALL.	Lauda anima	NCVP	ŷ. variable.
	COM.	Tristitia vestra	NCVP	Pater cum essem
		(Ce dim. est omis par le ms. F)		(Ce dim. est omis par le Blandiniensis)
25 maii	INT.	Sacerdotes ejus	FNCV	Sacerdotes tui
2 jul.	COM.	Iustorum animae	F —	
		Beati mundo	N—VP	Anima nostra
5 jul.	OFF.	Beatus es Simon	N—VP	Exultabunt
	COM.	Domine si tu es	N—VP	Iustorum animae
		(Pas d'octave ds. F)		
29 jul.	COM.	{ Sint lumbi vestri	FN—V	{ Iustorum animae
		{ Ego vos elegi	— P	{ Beatus servus
15 aug.	COM.	In salutari tuo	— —V	Dilexi iustitiam
29 sept.	ALL.	Confitebor	—N—VP	Laudate Dom. o. Angeli
	OFF.	In conspectu	—N—VP	{ In conspectu (<i>Blandin.</i>)
				{ Stetit Ang. (tous les au- tres mss.)
Fer. VI QT.	GR.	Dirigatur	—N—VP	Convertere
Sept.	OFF.	Benedicam Dominum	—N—VP	Benedic anima mea

Il faut en dire autant de l'antiphonaire de la messe qui se rattache indiscutablement aux manuscrits du vieux-romain¹.

Enfin, ce Missel a sauvé le texte des deux anciens cantiques de la Vigile pascale, évincés à Rome même par les traits grégoriens : les cantiques *Vinea* et *Cantemus*. Entre chacun des versets est insérée la *responsa* reprise par le peuple².

12. ROME, Vat. Barberini 560 (106 ff. 32,5×26 cm.)

Missel plénier, écrit en Italie centrale à la fin du x^e siècle. Pas de notation musicale sauf sur les lectures³. La liste aléluïatique de la semaine de Pâques et de la plupart des dimanches du Temps pascal est identique à celle des manuscrits du vieux-romain. Le tableau suivant, dans lequel le présent manuscrit est désigné par le sigle B, établit la relation entre la liste des mss. romains notés (C, V, P) et les mss. sans notation plus anciens (B, N).

	VIEUX-ROMAIN		GRÉGORIEN
		<i>Mss.</i>	
fer. II Pasc.	<i>Dominus regnavit</i>	N	<i>Dom. regnavit</i>
	<i>Ὁ Κύριος ἐβασίλευσεν</i>	VP	
fer. III	Venite exultemus	BNCVP	<i>Quale volueris</i>
fer. IV	Adorabo	BNCVP	, ,
fer. V	Qui confidunt	BNCVP	, ,
fer. VI	<i>Ἐπὶ σοὶ Κύριε</i>	BN P	, ,
Dnica. II	<i>Quoniam confirmata</i> <i>Ὅτι Θεός</i>	BNCVP	(Verset variable)
(<i>Misericordia</i>)		BN V	
	Preoccupemus	BNCVP	
Dnica. III	<i>Ἐπὶ σοὶ Κύριε</i>	N VP	
Dnica. V	Jubilate	BNCVP	
(2 ^e v.)			

N.B. Tous les versets grecs cités sont transcrits, dans tous les mss., en lettres latines.

types du lectionnaire et de l'antiphonaire romains de la messe dans la Rev. bénédictine 62, 1952, p. 8.

1. Tout au moins le fond ancien (Voir notre tableau). Certaines messes, telle que celle de S. Agnete secundo attestent l'influence de l'ordonnance du gré-

gorien.

2. Voir le texte dans TOMMASI-VEZZOZI, *Opera omnia* V, p. 250 ; cf. supra n° 4.

3. TOMMASI-VEZZOZI, V, p. XIII (sig e S) ; EBNER, p. 142 ; BANNISTER, *Mon. Vat.* p. 118 n° 341.

13. BRUXELLES, *Bibl. Royale* 10127-10144.

Manuscrit écrit à la fin du VIII^e siècle. Dès le début du siècle suivant, sa présence est attestée dans la région de Liège et, au XIII^e s., il appartenait au Mont Blandin¹. Il contient plusieurs *Ordines Romani* et un *Antiphonale missarum*. Le texte et l'ordonnance de cet antiphonaire sont conformes à ceux des autres antiphonaires de la messe grégoriens. Il a pourtant conservé plusieurs particularités intéressantes qui ne s'expliquent pas sans relation avec le vieux-romain :

1^o A la fin de la comm. *Simon Johannis*, on relève l'addition de l'incise *Pasce oves meas* qui ne figure dans aucun graduel grégorien mais qu'on retrouve avec notation musicale dans les manuscrits du vieux romain (n^o 2 et 3 ; le n^o 1 a une lacune en cet endroit).

2^o Au lieu de l'offert. *Stetit Angelus* donné par toute la tradition grégorienne pour la fête de saint Michel, le *Blandin*. indique l'offert. *In conspectu angelorum* : le texte de cet offertoire et de ses versets concorde avec le texte et les versets du même offertoire noté dans les manuscrits du vieux-romain mais inconnu de la tradition grégorienne.

3^o La messe *Omnes gentes* ne figure pas au VII^e dimanche après la Pentecôte. Une note en donne la raison : ISTA HEBDOMATA NON EST IN ANTEFONARIOS ROMANOS. De fait, la messe *Omnes gentes* fait totalement défaut dans les manuscrits du vieux-romain, non seulement aux dimanches après la Pentecôte mais même à la Vigile de l'Ascension². L'auteur de la note devait donc avoir sous les yeux un *antifonarium Roma-*

1. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, I. *Les mss.* (Louvain 1931), p. 91 et ss. Dom R. J. HESBERT, *Antiphonale missarum sextuplex* (Bruxelles 1935), p. xv et ss. *Sacris erudiri* V, 1953, p. 189 ss.

2. L'introït seul figure à la Vigile de l'Ascension dans le ms. n^o 1 de notre liste (graduel de sainte Cécile, celui des mss. romains le plus influencé par le grégorien) ; cette attestation n'est soutenue

par aucun autre ms. romain. Qu'il s'agisse d'une interpolation, le fait n'est pas douteux : quelques témoins du grégorien, tel que le tonaire de Metz 351 (IX^e s.), ignorent cet introït dont la mélodie est calquée sur celle des offert. *Stetit Angelus* ou *Viri Galilei* : or, ces deux offert. sont inconnus du vieux-romain. Pas plus dans le vieux romain que dans le grégorien, l'intr. *Omnes gentes* ne paraît primitif.

nae ecclesiae analogue à celui qui est mentionné dans le plus ancien catalogue des livres de Fontenelle, vers 787. Ces *antifonarios romanos* opposés à la tradition reçue ne seraient-ils pas justement les antiphonaires du vieux-romain ?

II. — ANTIPHONAIRES

Pour l'inventaire des manuscrits et témoins indirects de l'antiphonaire, nous procéderons de la même manière que dans l'étude des graduels : identification des manuscrits vieux-romains notés, analyse de leurs particularités liturgiques, relevé des documents sans notation dans lesquels se retrouvent ces particularités. Il faut pourtant reconnaître que l'étude de l'antiphonaire s'annonce comme plus complexe que celle du graduel : tout d'abord, les antiphonaires romains notés ne datent que de la seconde moitié du XII^e siècle. D'autre part, le texte et l'ordre primitifs de l'antiphonaire grégorien ont subi en Gaule, dès le IX^e siècle, bien des remaniements et additions : aussi n'est-il pas toujours facile d'en connaître la teneur primitive. Que vaut dès lors la comparaison de deux traditions ayant chacune évolué dans des directions différentes ? Il convient donc de se limiter à l'étude de points qui permettront de tirer des conclusions solides. On verra alors que la tradition romaine est indirectement attestée par des documents beaucoup plus anciens que les deux antiphonaires notés actuellement subsistants. Cette identification des documents indirects nécessitera une démonstration vu que leur appartenance au vieux romain n'a pas encore été reconnue.

A. — *Manuscripts notés*

14. LONDRES, *Brith. Mus. add.* 29.988 (154 ff. 28 × 18 cm. 13 portées).

Antiphonaire du milieu du XII^e s. La notation musicale appartient au groupe des mss. de transition entre zone bénéventaine et Italie Centrale ¹.

1. Cf. *The Musical Notation of the Middle Age* (London 1890), comme originaire d'Espagne... - *Pal. Mus.* t. XV, p. 96, n° 276. pl. XII. La notice donne le ms.

Le Temporal et le Sanctoral sont mélangés. Vêpres pascales (fol. 74) : à partir du mardi de Pâques, quelques pièces n'ont pas reçu de notation (cf. plus loin n° 20). Pas de séries d'antiennes évangéliques pour les dimanches après la Pentecôte. — Invitatoires (fol. 153). — Office des morts (fol. 153^v) ; *Incipit diaconia* (fol. 154^v) : suite d'antiennes et de répons pour les défunts ; une lacune nous prive de la fin du texte qu'on retrouve heureusement dans les deux manuscrits suivants.

15. ROME, *Bibl. Vatic. Basilic. B.* 79 (198 ff. 35,5 × 25 cms. 11 portées).

Antiphonaire de la basilique de saint Pierre, comme en témoignent les rubriques. L'écriture et la notation musicale paraissent de la seconde moitié ou de la fin du XII^e siècle¹. Sur le dernier folio est ajoutée la date du 9 février 1257. Le texte liturgique et les rubriques ont été édités par Tommasi².

La première constatation générale que l'on fait en ouvrant cet antiphonaire et le précédent est la pauvreté relative du répertoire. Le nombre des répons est très inférieur à celui qu'on peut trouver dans n'importe quel antiphonaire grégorien contemporain : la proportion est à peu près de 55 %. Ce nombre diminue encore si, de nos deux mss. du vieux romain, on retire les 38 pièces empruntées au Graduel (34 Comm., 2 Off. et 2 Intr.) qui ont été transformées en répons par l'adjonction d'un verset avec mélodie du même type que celle des autres versets de répons vieux-romain.

16. ROME, *Vat. Basilic. F.* 11.

Orationale du début du XII^e siècle, déjà décrit au n° 5.

Ce ms. doit être cité ici une seconde fois, car il contient l'office des morts (fol. 40^v) et les *diaconia* pour les défunts. La composition de cet office des morts est identique à celle

1. Cf. *Pal. mus.* t. XV, p. 96, *biblici dell' Ufficio rom.* (Roma, 1936) p. 53 et ss. qui compare le

2. *Responsorialia et antiphonaria Romanae Eccl.* 1686, p. 1-ccxv. — *Opera omnia* IV, p. 1-170. Cf. P. ALFONSO, *I responsori*

Sacris Erudiri. — 8.

qu'on peut trouver dans les deux antiphonaires précédents, tant pour les textes que pour les mélodies. Le texte correspond exactement à celui que Tommasi a édité d'après le ms. n° 1 des Archives de S. Pierre ¹.

17. *Manuscrit non identifié* :

Dom R. Baratta, moine de Monte Vergine, nous a déclaré avoir trouvé chez un bouquiniste romain un petit diurnal ou rituel noté, de format in octavo, avec les mélodies du vieux-romain. Ce manuscrit n'a pu être retrouvé.

B. — *Documents sans notation*

18. *Le « Liber politicus » du chanoine Benoit (= Ordo XI de Mabillon).*

Le *Liber politicus* est un document officiel rédigé entre 1140 et 1143 ².

Les prescriptions liturgiques de cet *Ordo*, l'ordre des pièces occasionnellement citées coïncident exactement avec les rubriques et l'ordonnance de l'antiphonaire de saint Pierre ³.

De cette concordance il faut conclure qu'au milieu du xii^e siècle, le chant liturgique vieux-romain était encore en usage non seulement à saint Pierre de Rome et dans quelques autres basiliques ⁴ mais au sein même de la Curie romaine.

1. *Responsorialia*... p. ccccxv et ss. — D'après la réédition de Vezzosi (*Opera omnia*, t. IV p. 332 et 330 n. 1), ce ms. aujourd'hui perdu datait du x^e siècle. — Notons en passant que l'office des morts tel qu'il figure dans les *Heures de Rome*, manuscrites ou imprimées, diffère totalement de cet office vieux-romain.

2. Editions : P. L. LXXVIII, c. 1025 et ss. — FABRE-DUCHESNE, *Le Liber Censuum de l'Église romaine*, t. II (Paris 1910), p. 141-159. — Sur le caractère offi-

ciel du document, voir J. KÖSTERS, *Studien zu Mabillon's röm. Ordines* (Münster in W. 1905), p. 53 ; FABRE et DUCHESNE, t. I. Introduction.

3. Cf. TOMM. VEZZ., t. IV, p. XXXII ; FABRE et DUCHESNE, *op. cit.* I, p. 105. L'antiphonaire de saint Pierre est d'un quart de siècle postérieur à l'*Ordo*.

4. Telle était l'opinion de Dom ANDOYER, *Le chant romain antégrégorien* dans la *Revue du chant grégorien* XX, 1912, p. 109.

19. L'« *Ordo antiphonarum* » (= *Ordo XII* de Mgr. Andrieu).

L'*Ordo* romain XII^e a été conservé par sept manuscrits dont les plus anciens datent du ix^e siècle. Il est considéré par Mgr. Andrieu comme « un de ces opuscules sans utilité pratique que les scribes renoncèrent vite à reproduire » (*Les Ordines rom.* II, p. 455).

Cet *Ordo*, de fait, s'écarte de l'organisation consacrée par l'ensemble de la tradition grégorienne pour se rapprocher du groupe des mss. du vieux-romain. L'un des points où l'on décèle tout particulièrement le vrai caractère de cet *Ordo* est celui des offices doubles aux Vigiles des grandes fêtes.

Ces doubles vigiles constituent un archaïsme dont on recherche en vain la trace dans les plus anciens antiphonaires grégoriens. Dans les mss. du vieux-romain, au contraire, on trouve au moins deux fois ce double formulaire vigilial : pour la Nativité de N. S. et pour la fête de saint Pierre. Il y a concordance manifeste entre cette disposition et les prescriptions de notre *Ordo* qui porte en sous-titre : *De festis sanctorum qualiter APUD ROMANOS celebrentur* (éd. Andrieu II, p. 465).

Au ix^e siècle, le double office avait lieu plus souvent qu'au xii^e. C'est ainsi qu'Amalaire énumère les fêtes « doubles » : S. Jean Baptiste, S. Pierre et Paul, S. Laurent, l'Assomption, S. André et la Nativité de N. S.

Il importe de souligner cette disposition liturgique du vieux-romain par un rapprochement avec un très ancien document, l'homiliaire de S. Philippe et S. Jacques de Rome¹, écrit au viii^e siècle par le prêtre Agimundus. On y trouve l'attestation des doubles vigiles pour les fêtes des 29 et 30 juin.

Enfin, relevons une autre particularité de l'*Ordo XII* : pour Noël, la liste des Répons est indiquée. Or, les répons sont au nombre de huit, chiffre traditionnel à Rome², alors

1. Vat. lat. 3835 : cf. LOWE, *ques d'Amalaire* (P. L. CV, c. 1248 D) ; L. FISCHER, *Ordo off. Codices latini antiquiores* I, n° 18 TOMMASI-VEZZOZI, *Opera omnia Lateranensis* (München 1916), IV, p. 319. p. 6.

2. Voir sur ce point les remar-

que tous les manuscrits grégoriens donnent toujours neuf répons.

Cette liste de répons ne coïncide pas avec celle de l'un ou l'autre des offices de Noël des deux antiphonaires décrits plus haut. Cette divergence et quelques autres points de détail mériteraient d'être examinés de plus près. La différence d'âge et de provenance des documents comparés laissent une marge appréciable pour un certain nombre de modifications.

20. *L'Ordo des Vêpres pascales* (= *Ordo XXVII* de Mgr. Andrieu).

Cet *Ordo* décrit les cérémonies et énumère les chants des Vêpres célébrées par le Pape au Latran durant l'Octave de Pâques. Au cours de l'office, on se rendait en procession au baptistère et à l'oratoire où avait eu lieu le Confirmation.

L'*Ordo* qui nous décrit cette grandiose fonction « bien postérieur à l'adoption des usages qu'il rapporte... était en France dès la seconde moitié du VIII^e siècle » (*Les Ord. Rom.* III, p. 342).

Son texte a circulé séparément avant d'être attaché à la fin d'un *Ordo* de la Semaine sainte ¹.

Pour l'étude de l'antiphonaire, l'*Ordo* des Vêpres pascales, est du plus haut intérêt. Il nous donne la liste des 13 versets alléluïatiques latins, avec leurs sous-versets, et des cinq versets grecs, avec leurs sous-versets, et enfin la liste des antien-nes qui accompagnaient la psalmodie de Vêpres : en tout, une cinquantaine de pièces de chant.

Devant une telle liste, on se demande aussitôt quels sont les antiphonaires dans lesquels on retrouve les *mêmes chants* dans le *même ordre*.

1. Il semble que le *libellus romanus* dont s'est inspiré Amalatre pour décrire le *gloriosum officium* des Vêpres pascales était un *Ordo* séparé. Dans le ms. de Wissembourg (= W dans l'édition de Mgr. Andrieu), l'*Ordo* des Vêpres est, de fait, isolé. D'après ce ms. l'office spécial des Vêpres se pour-

suivait, non pas jusqu'au samedi *in albis*, comme le veulent les autres mss., mais bien jusqu'au dimanche *post albas*. Cette disposition est d'ailleurs la seule qui soit conforme à celle des sacramentaires (cf. p. 117, note) et des antiphonaires romains.

Nous en connaissons seulement deux : le Vat. lat. 5319 (cf. n° 2) et l'add. 29988 (cf. n° 14).

Dans ce dernier ms., les versets alléluïatiques ne sont plus notés à partir du mardi de Pâques : la notation musicale a seulement été indiquée sur les antiennes.

Dans l'antiphonaire de la Basilique de saint Pierre (Vat. Basilic. B. 79) ne figurent, pour les Vêpres de l'octave de Pâques, que les seules pièces notées dans le ms. de Londres : les versets alléluïatiques ont disparu complètement, sauf au dimanche de Pâques. On assiste ainsi à l'abandon progressif des Vêpres pascales.

Cette réduction constatée dans les mss. correspond bien à ce que nous apprennent les *Ordines romani* de Mabillon : au milieu du XII^e s. (cf. *Ordo* XI, n° 53, 54), le Pape célébrait encore les Vêpres pascales jusqu'au Samedi in albis, tandis qu'à la fin du même siècle (cf. *Ordo* XII, n° 37), il n'est plus question que de la cérémonie du lundi.

En somme, les seuls mss. de chant qui concordent avec les *Ordines* XXVII de Mgr. Andrieu et XI-XII de Mabillon sont les antiphonaires vieux-romains¹.

Toute la force démonstrative de cette conclusion s'anéantirait si elle n'avait pas un caractère exclusif ; par exemple, si la liste des chants de l'*Ordo* XXVII se rencontrait aussi dans un seul antiphonaire grégorien. Il faut donc examiner le témoignage de la tradition grégorienne pour mieux laisser ressortir, par contraste, les rapprochements faits plus haut.

De l'enquête entreprise sur 100 antiphonaires et bréviaires notés, il ressort que la tradition grégorienne se divise en trois groupes :

1. — dans le *premier groupe*, rien de particulier pour les Vêpres de Pâques n'est prévu : ni procession, ni versets allé-

1. Ces antiphonaires donnent non seulement le texte des chants dans le même ordre que l'*Ordo* XXVII, mais encore les oraisons *ad vespereum*, *ad fontes* et *ad S. Andream* comme dans les sacramentaires gélasiens grégorianisés et les grégoriens et ainsi durant

toute l'octave : en somme, sacramentaires et *Ordo* XXVII s'accordent intimement avec les antiphonaires du vieux-romain et garantissent la haute antiquité des chants que nous transmettent ces derniers.

luiatiques, ni antiennes spéciales. Ce groupe comprend 42 mss. d'époques et de provenances très diverses.

2. — Un *second groupe* comprend les mss. qui ont recueilli sous diverses formes abrégées les prescriptions de l'Ordo XXVII concernant le seul dimanche de Pâques. Les mss. de ce groupe sont les suivants :

PARIS, BN. lat. 17436 (ix^e s.), Antiph. non noté de Compiègne dont on trouvera le texte dans P. L. 78, c. 770.

MONZA, B. Cap. C 12/75 (xi^e in.), Grad. ant. de Monza (= M).

FLORENCE, Archevêché, s. c. (xi-xii^e), Antiph. du Duomo (= A).

L'Ordo de ce dernier antiphonaire a déjà été édité (*Rassegna greg.* IV, 1905, c. 102 s.), mais nous le reproduirons ici en même temps que celui de l'antiphonaire de Monza pour permettre la comparaison avec les *Ordines* plus anciens édités par Mgr. Andrieu. Les pièces notées en neumes dans M et sur lignes dans A sont désignées par l'astérisque : cependant le texte de ces pièces n'a pas été reproduit ici en entier.

INCIPIT ORDO PASCHALIS AD VESPERUM (M *om. titul.*)

Conveniente schola temporius cum (M. *om. cum*) episcopis et diaconibus in ecclesia majore (et *add.* M) ad locum (a loco, M) Crucifixi, incipiunt *Kyrie eleison* et veniunt usque ad altare. Ascendentibus diaconibus in pogium, episcopi et presbyteri statuuntur in locis suis et schola ante altare. Finito (finitur M) *Kyrie eleison*.

A

M

annuit archidiaconus

et cant. hanc AN. *Magna et mirabilia** deinde primus scholae et ille se inclinans incipiat *e u o u a e*. Deinde annuit archidiaconus *alleluia, alleluia, alleluia, alleluia, e u o u a e **.

primus scholae et ille se inclinans incipiat

alleluia

Et cantet cum has *alleluia* tres PS. per ordinem *Dixit Dominus, Confitebor, Beatus vir,*

cum PS. *Dixit Dominus.*

Post haec canitur Gr. *Haec dies.*

Deinde sequitur All. *Pascha.* †.

Epulemur. Finita alleluia incipit archidiaconus hanc Ant. *Nolite expavescere. Et respicientes.*

Post hanc ant. dicit sacerdos orationem sicut dignum est.

Görz, Semfn. A et B (xiii^e-xiv^e s.), antiphonaires d'Aquilon.

Metz 461 (xiii^e), Bréviaire de Metz.

Paris, S. Geneviève 117 (xiii^e s.), Antiph. de S. Michel de Beauvais.

Trèves, Chap. L. 59 (ou 180 F), Bréviaire noté de Trèves (xiii^e s.).

En résumé, l'*Ordo* de Compiègne-S. Amand est à considérer comme une adaptation d'un *Ordo* du vieux romain à l'usage des églises qui chantaient le grégorien. Cette réduction a sans cesse été remaniée et diversement modifiée. Au contraire, l'*Ordo* XXVII est un *Ordo* du chant vieux-romain le plus pur. Sa date de composition remonte, d'après son éditeur, au viii^e siècle : les mélodies du vieux-romain existaient donc dès cette époque au moins ¹.

21. L'antiphonaire de Corbie.

Dans son *de ordine antiphonarii*², écrit peu après 844, Amalaire compare l'ant. romain de Corbie et la tradition grégorienne de Metz. Cette collation a mis en évidence un certain nombre de divergences entre les deux traditions : « Quae memorata volumina contuli cum nostris antiphonariis invenique ea discrepare a nostris, non solum in ordine verum etiam in verbis et multitudine responsoriorum et antiphonarum quam nos non cantamus »³.

Le relevé de ces divergences montre bien que le manuscrit donné à Corbie par le pape Hadrien I est un témoin de l'office vieux-romain. Certaines particularités du ms. de Corbie signalées par Amalaire se retrouvent dans les antiphonaires

1. En particulier les versets alléluïatiques grecs ou latins qui étaient encore employés aux messes dominicales (cf. n° 12). Les versets grecs ne se retrouvent pas, sauf exceptions isolées, dans les manuscrits grégoriens : cette nouvelle coïncidence entre l'*Ordo* XXVII et l'antiphonaire vieux-romain est à souligner.

2. P. L. CV, 1243-1316 ; édit. HANSENS, dans *Studi e Testi* 140. Sur la date de composition, cf. *Studi e Testi* 138, p. 179.

3. *De ord. antiph.* prolog. — Amalaire vise ici les répons des apôtres et martyrs romains dont on ne retrouve pas trace dans les antiphonaires grégoriens (cf. *de ord. antiph.* cap. XXVIII).

vieux-romains alors qu'on les chercherait vainement dans les antiphonaires grégoriens. Ces particularités portent sur les points suivants :

1^o) Le double office de Noël (*de ord. antiph. cap. XV* ; cf. *supra*, n^o 19).

2^o) Les antiennes des Matines de Pâques : dans l'antiphonaire vieux-romain n^o 15, les trois psaumes de Matines de Pâques se chantent avec l'alleluia comme antienne, organisation attestée par l'*Ordo XXX B* (éd. Andrieu III, p. 475) et par l'antiphonaire de Corbie. L'antiphonaire de Metz, au contraire, et tous les antiphonaires grégoriens font accompagner ces trois Psaumes des antiennes *Ego sum qui sum*, *Postulavi* et *Ego dormivi* ¹.

3^o) Les Vêpres pascals, dans l'antiph. de Corbie, sont conformes au vieux-romain (cf. n^o 20).

4^o) Double office de Matines pour saint Pierre et quelques autres saints (cf. n^o 19).

5^o) Absence de répons propres pour la Dédicace de saint Michel, dans Corbie comme dans le vieux-romain ².

6^o) Enfin, l'absence de série d'antiennes évangéliques pour les dimanches après la Pentecôte : cette série manque dans les deux antiphonaires romains et cette absence n'est pas le fait d'une lacune accidentelle. Ces antiennes figurent au contraire dans tous les antiphonaires grégoriens ³.

Tels sont les points principaux qui inclinent à ranger l'an-

1. Dans les offices monastiques à 12 Psaumes, ces trois antiennes sont le plus souvent distribuées sur les trois nocturnes : voir notre étude sur *L'office du dimanche de Pâques dans les monastères bénédictins*, dans *Rev. grégorienne*, XXX, 1951, p. 191-203.

2. Amalaire (*de ord. antiph. c. LXVII*) oppose sur ce point l'indigence de la tradition romaine, constatée effectivement dans nos mss. 14 et 15, à l'étonnante abon-

dance de répons des mss. grégoriens.

3. Les antiennes dominicales de *Evangelio* figurent en séries séparées dans plusieurs manuscrits de l'Ouest ou du Sud-Ouest de la France : Chartres 47 (*Pal. Mus.* XI, p. 134 du facs.) ; B. N. 909, fol. 260^v ; 1121, fol. 187. Peut-être ne sont-elles pas primitives (voir à ce sujet les remarques d'Amalaire, *de ord. ant.*, chap. LXVIII).

tiphonaire de Corbie, désigné du symbole R (= *Romanus*) par Amalaire, parmi les ancêtres de nos antiphonaires vieux-romains ¹ actuellement conservés.



De cette liste de manuscrits et témoins indirects, il ressort que l'existence du répertoire liturgico-musical du vieux-romain, distinct du répertoire grégorien, est attesté, sur plusieurs points importants, dès la fin du VIII^e siècle. Ce chant vieux-romain ne saurait donc plus désormais, passer pour une déformation tardive du chant grégorien. Cet essai d'explication, outre qu'il ne cadre pas avec les résultats de l'analyse musicale, est à rejeter comme contraire au donné paléographique : le vieux-romain, à en juger par les manuscrits et témoins indirects, est aussi ancien que le chant grégorien puisqu'il est attesté dès la fin du VIII^e siècle.

L'aire de diffusion du vieux-romain comprend en premier lieu Rome. On a cru parfois que le vieux-romain avait été relégué dans l'une ou l'autre des chapelles des basiliques romaines mais n'avait jamais été employé dans la liturgie officielle : on l'aurait seulement toléré par souci de maintenir une vénérable tradition. Nous avons vu, au contraire, que du VIII^e siècle (cf. n^o 20) au XII^e (cf. n^o 18), voire même au XIII^e (cf. n^o 9), le vieux-romain fait figure de chant officiel : il est même, à s'en tenir aux documents, le seul chant connu de la Curie pontificale, du clergé de Rome et des églises suburbicaires. Quelques églises d'Italie Centrale ont fait emprunt au même répertoire (cf. n^o 4, 6-8, 11, 12).

Le vieux-romain a encore été rencontré en Allemagne dans les fragments écrits au IX^e siècle à Fulda, l'un des centres de rayonnement des missionnaires romains. Le vieux romain aurait-il été apporté là par les légats de Grégoire II comme le laisserait penser une lettre pontificale datée de 712, ou aurait-il été introduit par les missionnaires anglo-saxons ?

Les influences anglo-saxonnes constatées sur le fragment

1. Tommasi avait déjà fait ce rapprochement (*Op. omn.*, IV, p. xxxii).

de Fulda et le recueil gallois des Cantiques de la Vigile pascale (cf. p. 100) seraient les seuls indices en faveur de la présence du vieux-romain en Angleterre, indices bien fragiles, il faut le reconnaître. Mais, en fait de témoins anglais, nous sommes, pour la période antérieure à l'invasion normande, aussi mal servis que pour l'histoire du grégorien. Pourtant, la mission de S. Augustin en Angleterre et les relations incessantes entre Saint Pierre de Rome et les fondations romaines de Grande Bretagne ne sont pas les moindres arguments indirects en faveur de la diffusion du vieux romain en Angleterre au cours du VII^e siècle. Ces conclusions ne prendraient valeur absolue que si l'on savait à quelle époque — au VIII^e siècle, probablement — le grégorien fut centonisé : elles dépassent déjà le cadre de cette enquête sur les documents.

Le vieux-romain est un répertoire italien localisé, dès ses origines, à Rome même, tout comme l'ambrosien à Milan et le vieux bénéventain à Bénévent. Sa diffusion suivit en somme celle du Psautier Romain : là où l'on employa le Psautier Romain pour la récitation de l'Office divin nous avons relevé des indices de la présence du chant vieux-romain. Or, de même que le Psautier Romain fut progressivement délogé de ses positions par le Psautier dit Gallican, ainsi le vieux-romain fut peu à peu remplacé par le grégorien. Au IX^e siècle, le grégorien imposé par le pouvoir officiel avait partout triomphé sauf à Rome et à Milan. Mais bientôt, sous l'influence des Papes et des clercs allemands, à l'époque des Otton, le grégorien s'infiltrait au sein même du vieux-romain : c'est ainsi qu'un certain nombre d'alleluia grégoriens, de tropes et de séquences pénétrèrent dans les manuscrits décrits plus haut (nos 1 et 2), exactement comme certains usages francs ou germaniques pénétrèrent dans la liturgie romaine à la même époque. La victoire définitive du grégorien ne date pourtant que du XIII^e siècle. Les Ordres Mendiants ont contribué pour une bonne part à ce triomphe : les plus anciens manuscrits grégoriens de Rome sont des livres franciscains. D'après Raoul de Rivo, c'est Nicolas III qui les adopta officiellement. Les derniers vestiges des antiques mélodies romaines durent disparaître au cours du séjour des Papes en Avignon.

SUMMARIUM

In ingenti mole codicum qui « gregorianam » cantilenam nobis tradiderunt, nullus invenitur qui Romae ante saeculi XIII medietatem scriptus sit. Quinimmo, codices a saeculo XI usque ad saeculum XIV in Urbe scripti ac notulis musicis decorati melodias exhibent quae ab illis usu hodierno receptis satis discrepant, cum textus ipsi necnon eorum ordo fere idem sint ac in gregorianis libris. Oritur ergo quaestio de istius « romanae cantilenae » antiquitate. In primis, prostat enumeratio et descriptio testium illius traditionis particularis, tam illorum qui notis musicis ornantur, quam eorum qui ab illis deficiunt.

Omnes veteres romanae cantilenae intra Missarum sollemnia emittendae in tribus tantum Gradualibus (n° 1-3) servatae sunt sed aliquot cantus ejusdem originis in libris aliis tam in Urbe (n° 5, 8, 9) quam in Italia (n° 4, 6, 7) manu scriptis, inveniuntur.

Inter romanam traditionem illam et gregorianam, discrimen ad paucas lectiones textuum variantes et ad plures ordinis liturgici variationes spectat. Inde, comparatione inter istos et supra citatos codices instructa, non impossibile videtur alios etiam antiquiores illius romanae liturgiae testes inveniri. Etenim, quattuor antiquiores libri sine notis, seculis VIII-X transcripti (n° 10-13), in eandem familiam et traditionem ac recentioris aetatis gradualia manuscripta inscribi possunt.

Simili modo, officii divini antiphonaria (n° 14-15) et alia liturgica monumenta (n° 18-21) recitantur quae romanorum librorum peculiariter ordinem exhibent: praecipuus inter illa exstat antiquus romanus « Ordo vesperrarum paschali » (n° 20) qui, saeculo VIII divulgatus, easdem antiphonas eosdemque alleluaticos versus in eadem liturgica successione servavit ac antiphonaria romana neumatibus adornata.

Liquet ergo cantilenam romanam etiam in libros saeculorum XII-XIII traditam, jam ante saeculum IX, non solum in Urbe et in aliquot Italiae partibus sed etiam in Germania (cf. n° 10) exstare, in illis scilicet locis ubi Psalterium Romanum divulgatum erat; tandem cantiones illas romanas in oblivionem devenire statim ut Carolus Magnus « Sancti Gregorii cantum » ubique imposuit: denique saeculo XIII, antiquiores traditiones, etiam Romae cadere.

The Lateran Missal

BY

S. J. P. VAN DIJK, O. F. M., Ph. D., F. R. Hist. S.

(Oxford)

In an enlightening study, entitled *The Lateran Missal and some allied documents*¹, the Reverend V. L. Kennedy of Toronto has, at one stroke, destroyed another of those traditions about the Roman liturgy which was well on the way to becoming venerable. The general acceptance of two centuries that the sacramentary, published by E. de Azevedo in 1754, was written for the Lateran basilica, 'caput et magistra omnium ecclesiarum', at the end of the 11th century, has had its day. It is a 13th-century book, destined for some church in the northern part of Central Italy. Father Kennedy confronts us again with the fact that, if the history of western public worship is ever to be fruitful to students in any field of church history, plain commonsense and all-round historical research are more needed than anything else. As a matter of fact, this study is at once a tribute to the advancement of historical liturgy in the last fifty years and a warning that the development cannot be kept up, if such studies are undertaken as a pastime, and without a thorough training in the modern methods of historical investigation.

However, the author also shows — be it unconsciously — that there are still most dangerous pitfalls hidden away in this field. One of them is an inadequate evaluation of the difficulties to be met when liturgical manuscripts have to

1. *Mediaeval Studies* XIV, 1952, 61 ff.

be 'placed' and 'dated'. Not so long ago, I myself encountered similar difficulties in a study of three well-known Roman manuscripts which — to my own surprise — had to be assigned to a liturgical reform of cardinal John Cajetan Orsini¹. Since the judgment of individual manuscripts is fundamental to all further conclusions to be drawn from them, it may be useful to others to review these dangers from a somewhat higher plane.

There are hardly any principles or rules, prescribing that attempts at chronological dating of a liturgical manuscript should either precede or follow those placing it geographically. Both are so closely connected that, in practice, they are only two aspects of a single problem: to trace the origin of the book and its momentum in the contemporary history. More often than not, evidence in favour of one point contains useful suggestions for or confirmations of an other. However, apart from arguments of a palaeographical and artistic nature provided by the external appearance of the book — their value should neither be despised nor neglected — the dating of a liturgical manuscript is, generally speaking, dependent upon three kinds of internal observation: a) comparison with contemporary or at least resembling and datable manuscripts, b) the manner in which medieval liturgical books were compiled, copied and used, c) the juridical background or evolution of the liturgy as prescribed by law. For localisation, moreover, some experience of the Geography of the Saints is an absolute and minimum requirement.

Each of these points may need some elucidation. The first, comparison with similar manuscripts, is not always possible. The conclusion, however, that they are not available or not extant should not be drawn too easily. Of course, running through catalogues of manuscripts and hunting for such comparative material are not pleasant tasks. The difficulty could be reduced, if more specialised catalogues

1. *Three Manuscripts of a liturgical Reform by John Cajetan Orsini (Nicholas III)*, in *Scriptorium* VI, 1952, 213 ff.

of liturgical manuscripts were provided, at least for the greater libraries. However, the compilation of such guides is still a pious wish rather than a definite plan. — The second point, insight into the composition and use of liturgical books, can hardly ever be acquired without a long and intimate contact with the manuscripts themselves. In the present state of affairs, such an experience is hard to cultivate. We still lack adequate principles and terminology for dividing and describing the various types of books involved¹, a systematic university training in this field or even a comprehensive guide, explaining their historical evolution. — The juridical development of public worship can be studied in a great variety of documents : canonisation processes, confirmations of cultus, collections of synodal constitutions, statutes for religious Orders, ordinals and customaries, sets and collections of rubrics, chronicles, etc. ; in short, any form of juridical and historical evidence. Even in this field we are still awaiting the student who would provide us with a new and up-to-date Grotefend. On the other hand, however accurate such a guide may be, the study of a liturgical book will always have to be accompanied by consultation of such local documents and literature as are available and required in the particular case. — The Geography of the Saints, i.e. the special branch of hagiography which studies the spreading of their cultus in church dedications, veneration of relics, liturgical and popular devotions, etc., provides, generally speaking, the most decisive evidence for the placing of a manuscript. Yet, as a special subject, the 'Heiligen-Geographie' is only in its first stage, and the field is so wide that many things must be done before something of a survey can be given. For the time being, one can only hope that more studies, such as lately have appeared in Germany, may be undertaken elsewhere by students interested in local religious history. For only this kind of monograph can, ultimately, furnish exact details ; the liturgist at large can hardly

1. I have tried to give a general, though not complete, scheme in my *Latin liturgical Manuscripts and Printed Books. Guide to an Exhibition held during 1952*, Oxford, Bodleian Library 1952.

be expected to have knowledge of the general literature required.

The way to be followed in the application of these four sources of information has been gradually developed by V. Leroquais. He explained them briefly in his catalogues of the Mass books, breviaries, pontificals and psalters in the public libraries of France. Whatever objections one may have against his actual descriptions, Leroquais' knowledge of the local background of his manuscripts was outstanding. In fact, his experience of and familiarity with the sources were the very reason why he was able to present both the problems and the method to tackle them in such an easily understandable and convincing manner. Yet, my impression is that, as time goes on and Leroquais' method of working becomes more and more 'common knowledge', his oversimplified presentation of the problems and the seeming facility of treating them are causing a corresponding superficiality in the application of his principles. The profound and vast knowledge which is at the back of Leroquais' attractive picture is perhaps too readily forgotten. And yet, no pupil is able to handle his master's instruments successfully without the appropriate amount of technical skill or without a keen sense and understanding of his profession. The fact that the same tools are used does not guarantee their effect. To be more precise: the geographical placing of a liturgical manuscript is doomed to be inaccurate, if a few more or less local saints are picked out of the kalendar or sanctorale, in order to pin down a possible place of origin. So their dating will certainly be wrong, if either the bibliographical or juridical background is misjudged or ignored. In any description of historical documents, dates and place-names are, of course, the most attractive items. At the same time, however, they are most seductive and, in matters of historical liturgy, the cause of many a hasty conclusion. And these, again because of their attractiveness, are apt to become willingly accepted facts in the tradition of handbooks.

In the light of these general observations, I venture to reconsider the new evidence brought forward by Father Kennedy about the origin of the so called Lateran Missal, con-

tained in MS 65 in the archives of the basilica of San Giovanni in Laterano, Rome. The reader who expects many new and different conclusions might be disappointed. Nevertheless, something new will come to light, if only because my approach to the book is different.

First, in order to provide the reader with a general idea of the lay-out of the manuscript and of the special points to be raised, I may repeat briefly a few lines of Father Kennedy's excellent description. The book consists of two parts, preceded by a fragmentary kalendar. Of the latter there remain 4 not numbered leaves, containing the months May-December. The last two months of the year are complete, while only the upper parts of May-August are preserved. — Then follows a sacramentary, divided into *temporale*, *sanctorale*, Common of the Saints and votive Masses. The *temporale* ends with a Mass of the holy Trinity. Except for the last three votive Masses which have complete formulas as in all later missals, each Mass in this part includes not only the collect, secret and postcommunion but also the gospel ¹. The sacramentary contains no rubrics. Together with the kalendar it was published by Azevedo. — The second part is entitled 'liber epistolarii'. However, in addition to the epistles, it also contains the complete texts of the various antiphons, i.e. the 'sung' parts of the gradual. This book too is divided as the sacramentary: *temporale* (ending with a Mass of the holy Trinity), *sanctorale*, Common of the Saints and votive Masses. The actual manuscript, however, ends in the month of April of the *sanctorale*. Again in this part there are no rubrics, except for the *Ordines* of Palm Sunday and the last three days of Holy Week. These are closely related to the corresponding text in the *Ordo missalis* of Haymo of Faversham. Kennedy published the complete text of these *Ordines* which he compared with my own edition of Haymo's rubrics for Holy Week ².

1. This part, therefore, is an intermediate stage between the two more usual forms of the (pure) sacramentary and what may conveniently be called the less son sacramentary in which both the epistles and gospels occur.
2. The complete text of Haymo's Ordinaries will appear in the *Henry Bradshaw Society* volume for 1953.

The two parts are written by different though contemporary hands ¹. The concordance of the two portions, however, indicates that the second was made in order to complete the sacramentary, so as to form a kind of 'primitive' missal, i.e. a volume which contains all texts of the liturgical year in more books but within one cover. Except for the kalendar, the volume has a continuous foliation in the upper margins of the rectos. Kennedy believes it to be written by the scribe of the sacramentary. The second part, moreover, has a separate numbering in the upper margins of the versos.

These few notes should suffice to direct the reader on his way through the labyrinth of the subsequent details. Because of additional evidence, I prefer to explain them in a different order, practically beginning where Father Kennedy ended.

THE 'ORDINES' OF HOLY WEEK

The first and all important point for an initial dating of the missal is the precise relationship between the rubrics for Holy Week in the second portion of the manuscript and the *Ordo missalis* of Haymo of Faversham (1243-4). On the whole, the text of these rubrics is identical word for word in both documents. Because of certain variants and discrepancies, the question is rightly asked whether a) the *Ordo missalis* is based on the version in the Lateran manuscript, or b) the latter has been derived from Haymo's *Ordo*, or c) both go back to a common source. Kennedy concludes in favour of the third possibility. His reasons are: the Lateran *Ordines* are somewhat shorter in certain instances, while, in one case, the wording of the opening ceremonies of Good Friday is evidently nearer to the text in the Ordinary of Innocent III, compiled for the papal chapel in the Lateran palace about the years 1220-3 ². This book, Kennedy points out, cannot

1. KENNEDY, 63, seems to doubt part must be contemporary.
it. Yet, if, as he states, the continuous foliation is by the scribe of the sacramentary, the second part must have been composed between 1216 and 1232. Andrieu has al-

be the common source he is looking for. It must be intermediate between this Ordinary of Innocent III on the one hand and that of Haymo and the Lateran manuscript on the other. Yet, Kennedy does not know it. In fact, nothing has ever been published about such an intermediate source. Nevertheless, it exists, namely in the rubricated pre-Haymonian missal of the Friars Minor. Unless it existed beforehand, this book was compiled by the friars probably in the years 1242-3¹, i. e. shortly before Haymo's *Ordo*. Just like the Franciscan breviary and ritual, issued in 1230, this missal has rubrics and *Ordines* adapted from the Ordinary of Innocent III. Now, in the Lateran manuscript the opening lines of the Good Friday rubrics² — and only these — are taken literally from this Franciscan missal. The whole of the remaining *Ordines* is a shortened version of the *Ordo missalis*. In the latter, it is true, Haymo revised the rubrics of the pre-Haymonian missal of his Order³. However, it is beyond

ready shown that it goes back to 1220 circa. There is plenty of evidence that this date is exact. This will be explained in my forthcoming *The Origin of the Roman Breviary*. See VAN DIJK, 'The liturgical Legislation of the Franciscan Rules, in *Franciscan Studies* XII, 1952, 241 f.

1. The reason for this dating is that the *Expositio Quatuor Magistrorum super Regulam Fratrum Minorum* (ed. L. OLIGER, Rome 1950), written in 1241-2, contains a plea in favour of (the compilation of) a Franciscan missal in conformity with the Office prescribed by the Rule (1223). The missal, therefore, should be dated as posterior to this event.

2. KENNEDY, 71 f. — One should note the typically Franciscan condition in the phrase: *induuntur sacerdos et ministri casualis nigris, si habent[ur].... a*

parallel of which is to be found in the *Ordo* for Ash Wednesday: *sacerdos in cappa, si habetur...* see in the appendix p. 170, 166 and also 160.

3. My explanation given in *Il carattere della correzione liturgica di fra Aimone da Faversham*, in *Ephem. liturg.* LIX, 1945, 199 ff., which is repeated by KENNEDY, 71, namely that Haymo revised the rubrics of the Ordinary of the papal court, has to be corrected in this sense that Haymo actually corrected the Franciscan breviary and missal and only indirectly those of the papal Ordinary. Yet, under no condition can it be construed that the arrangement of the missale plenum, as it occurs in the Franciscan missals, 'is due to the genius of Haymo'; KENNEDY, 63. There are plenty of 12th-cent. missals arranged in *temporale*, sanc-

any doubt that the Lateran *Ordines* are directly based on those of Haymo and only indirectly go back to his source, the pre-Haymonian missal.

Contrary, therefore, to Kennedy's opinion, I am convinced that, for the *Ordines* of Holy Week, the Lateran manuscript does not depend on a version intermediate between the Ordinary of the court and the *Ordo missalis*. This, of course, means that it has to be explained how the compiler of the Lateran *Ordines* could ever have copied Haymo's text and yet have some 10 lines from a version which, officially, was out of date. The answer cannot be found by a mere comparison of the books under discussion. The case has to be seen against the general historical background and the development of the Franciscan liturgical books.

Since the opening passage of the Good Friday ceremonial does not imply any important material difference from Haymo's text, it is unlikely that the compiler of the Lateran *Ordines* introduced these lines himself for reasons of adaptation; also because it is the only instance in which he would have done so. The most obvious explanation is that he found them in his exemplar. But how then did they happen to come there? Time and again, even in the latest studies connected with this subject, one can read that Haymo of Faversham corrected the rubrics of the Roman breviary and missal. Logically this is true. But the idea created by this statement — and so many others about historical liturgy — is completely void of historical sense. For no modern reader or writer will ever be able to understand from it what actually happened. Haymo did not provide his Order with new and corrected editions of the breviary and missal. These were only distributed about 1260, i.e. 15 years after his death. But he wrote two Ordinaries which could be quickly transcribed and at little expense¹. Until new editions were compiled, the friars should correct the rubrics of their pre-Haymonian books with the aid of his Ordinaries, or expand the Ordinaries

torale, Common of the Saints and votive Masses. New, both in the pre-Haymonian and Haymonian missals, is the continuous system of rubrics.
1. See presently, p. 133 f., note 4.

into breviaries and missals by inserting the full texts of the pre-Haymonian books. Both processes have, in fact, been preserved in manuscripts. Especially in the first method, short passages and rubrics, hidden away among the liturgical texts, often escaped correction, whenever the wording of the exemplar differed little from the new version, or the actual matter did not need any change. Thus in the second half of the 13th century, Franciscan (and Augustinian) breviaries and missals frequently have such relics of pre-Haymonian rubrics which turn up in the most unexpected places among the corrected version of Haymo. A pre-Haymonian missal with erasures of the original rubrics and insertions of the new ones both in the text and the margins is preserved in the biblioteca comunale of Assisi, 607¹. By further copying, such mixed rubrics persisted for a long time, in fact, up to the 15th century, in Franciscan, Augustinian and Roman books as well.

The presence of the few 'pre-Haymonian lines' in the Lateran manuscript, therefore, has nothing to do with the actual — be it only slight — adaptation which the compiler of the Lateran manuscript made of Haymo's *Ordines*. Nor is it a sign that he copied from a source from which Haymo also drew for his (supposed) more elaborate version. What it indicates is this: the liturgist of this local, primitive missal did not work upon a copy of Haymo's *Ordo missalis* but on an ancient Franciscan missal that had been corrected (rather thoroughly) with the aid of this *Ordo*. And this fact, in its turn, defines the date of the whole manuscript in question.

Haymo's work was finished by 1243-4. In the years that followed a good number of Ordinaries and pre-Haymonian missals must have been available among the Franciscans of Central Italy. What is more, their liturgical activity was closely watched and followed in Rome² and, as far as we know, in the dioceses of Assisi³ and Spoleto⁴. Yet, some years

1. See the description in the *St Clare in Franciscan Studies*, appendix. VIII, 1948, 36 f., 44, 366.

2. *Three manuscripts*, loc. cit., 227 ff.

3. One of the synodal statutes issued by Bartholomew Accorombani (1236-71) in Bodleian libr.,

4. VAN DIJK, *The Breviary of*

must have elapsed before a) a copy of the *Ordo missalis* was successfully used for the correction of a pre-Haymonian missal, b) this corrected missal was transcribed, and c) the transcript used and adapted by the liturgist who provided the *Ordines* for the Lateran manuscript. In other words: the Lateran missal, or at least the second part of it, can hardly be dated before 1250.

Kennedy dates it from about 1230. His argument too is of merely internal nature. Since to him the rubrics are intermediate between the Ordinary of Innocent III and the *Ordo missalis* of Haymo, he dates the manuscript halfway between these two books. However, apart from the fact that the choice of the year 1230 in a period of twenty-five years is purely arbitrary, the argument as such does not hold. An example from other quarters may show why. The pre-Haymonian breviary and missal of the Franciscans are also intermediate between the Ordinary of the papal court and Haymo's correction: the breviary was issued in 1230, the missal about 1242-3. Yet, this does not mean that the manuscripts extant go all back to the second quarter of the 13th century. On the contrary, most of them date from the late 13th or even 14th century. — The reform of John Cajetan Orsini must be placed in the fifties. And yet the two sacramentaries preserved are from the last quarter of the century. — The Ordinary of Innocent III was compiled about 1220. But the only copy we have dates from 1365... As a matter of fact, one of the most exhausting obstacles in the comparison of liturgical manuscripts is that these books were written in one period, while actually they represent an earlier stage. At times, they are brought up to date in one way or another, viz. by insertions of new feasts, rubrics or statutes, etc. Often, however, they are not.

As for the Lateran manuscript: the presence of Haymo's rubrics does not date the content of the book as a whole.

Oxford, Canon. misc. 268 (S. C. ut habeant. Et sit in divinis officiiis uniformitas capituli et membrorum. Vel ad minus ordinariarium secundum consuetudinem Romane curie laborent bona fide pecunia potest fieri...

In a certain way, they provide a rather vague 'datum post quem', namely 1243-4. Yet, the type of rubrics as such does not guarantee any conclusion concerning how-much-later the book is. One thing seems obvious: the special form of these rubrics in the Lateran manuscript favour a late date rather than an earlier one. As far as I can see for the present, only palaeographical evidence can add something more specific. For an expert of local calligraphy this should not be too difficult.

The adaptation of the rubrics is, if I am not mistaken, purely negative, i.e. the compiler of the Lateran manuscript left out details and phrases which, in his opinion, were out of place in his church which was not served by a community of *fratres*. Kennedy's ingenious explanation that the absence of a procession (and offertory ceremonies) on Good Friday indicates the priority of the Lateran missal, while Haymo's version (with procession, etc.) must be a later development, should be replaced by a more obvious one: Haymo found them in his exemplar¹; the compiler of the Lateran missal suppressed them as not customary in that particular church².

In order to strengthen my conclusion concerning the dependence of the Lateran *Ordines* upon those of Haymo, attention should be drawn to their style. Kennedy rightly observes the involved and repetitious style and the 'sacristan' Latin in the Ordinary of Innocent III, while the rubrics in the Lateran manuscript and Haymo's Ordinaries are precise, simple, clear and straight forward³. Now all Roman

1. See the text in the appendix.

2. For the same reason it is hazardous to conclude that the Lateran manuscript follows the practice of offering pure wine, while Haymo follows the custom of offering wine and water; KENNEDY, 73. The references to the offering and mixing disappeared with the suppression of the offertory rites. — Just to mention another point connected with

Good Friday, namely the correction of the 'consecration by contact', KENNEDY, 67 ff.: It is by no means apparent that the Ordinarium of the Curia is the basic source for the other documents; KENNEDY, 69. On the contrary, the Ordinary has been interpolated with the aid of one of these. But which one? The book has also interpolations from Haymo's works.

3. KENNEDY, 70, 72.

books connected in one way or another with the former conform to the first style, even the pontifical of the papal court. In fact, Roman liturgists in those days were unable to write like Haymo, not because they were less capable but simply because Haymo wrote a style of another country, a style which he had known long before he ever thought of becoming a friar or compiling a Franciscan Ordinary. Haymo's style is typically English and fundamentally identical with that of the Sarum ordinal of the early 13th century ¹.

Finally, there are « a few difficult questions » which Father Kennedy wants to see answered before he is convinced « that the Lateran missal is dependent on the Franciscan missal for its rubrics » ². As a matter of fact, they all boil down to a single objection, viz. the identical purpose for which both the Lateran manuscript and the Franciscan missal were composed. This was, it is reasoned, « to place between the covers of one book all the parts of the Mass. » Therefore, « if we assume that the Franciscan missal was available with each day's service complete... then why should anyone compose such a [more primitive] missal as that of the Lateran »? Moreover, « the complete absence from it of Franciscan saints is an almost certain indication that it is prior to the composition of the Franciscan missal of Haymo of Faversham ».

The first thing that could be said against this is that, as mentioned above, Haymo did not compose a missal but an ordinal. However, another Franciscan missal — the pre-Haymonian one, arranged just like Haymo's *Ordo missalis* — existed beforehand. And, yet, why then did the compiler of the Lateran manuscript prefer another arrangement? To give any specific reason is extremely pretentious. There were certainly many reasons; one of which was that the 'custom' of his church was not that of the Roman Curia and the Friars Minor ³. However, the actual core of the question here is the erroneous supposition that, whenever the scope of two

1. W. H. FRERE, *The Use of Sarum*. i. *The Sarum customs as set forth in the consuetudinary and customary*, Cambridge 1898.

2. KENNEDY, 71.

3. KENNEDY, 75, states that it was. But the differences are so obvious that this point hardly needs further insistence.

contemporary liturgical books is the same, their arrangement should also be identical and the latest best. But how then has it to be explained, for instance, that for centuries after the 'invention' of the well-organised Roman breviary, Carthusians, Cistercians and some dioceses in southern France kept to the primitive arrangement of their breviaries, choral as well as portable? How, in fact, does one explain the primitive arrangement of the Lateran missal which, in Kennedy's opinion, comes from Arezzo, while two centuries before a sacramentary of the same city had already solved the problem in principle, namely by giving the opening words of all 'sung' texts in their proper places of the sacramentary? In fact, why should a liturgist of any particular church always have the occasion or desire to change the arrangement of its liturgical books as soon as he discovers the existence of books which are better arranged? This kind of problem did not exist in the Middle Ages. Asking this sort of question is hardly less than asking the solution of anachronisms. The liturgist behind the Lateran manuscript copied a set of rubrics from a Franciscan missal because he thought them useful. Granted for the sake of argument that he saw the other advantages of the book, he did not see why they should be a reason for changing the tradition of his church.

A similar answer has to be given to the question of the Franciscan feasts. Leroquais has rightly argued that the absence of feasts which juridically should figure in a sanctorale or kalendar never constitutes an argument or probability in favour of the book being written before the canonisation of the saint in question. This, of course, decides the case of the Lateran missal: the absence of a Mass of St Francis (can. 1226) or St Clare (can. 1255) — to take only two saints who lived in Umbria and must have been known in the diocese where the missal came from — provides no argument in favour of a date around 1230. What is more, apart from this general argument, Kennedy's conclusion is hardly in conformity with the circumstances in which the Lateran missal was written. Neither the Ordinary of Haymo nor, in all probability, the Franciscan missal, issued about 1260, had a feast of St Clare but only those of St Francis and St Anthony (can. 1232). However, the compiler of the *Ordines* in the

Lateran missal did not use either of these books; he may well have been ignorant of their existence. He adapted a privately revised pre-Haymonian missal ¹. And the copy which he had in front of him may have been void of any Franciscan feast. The prototype of this missal had a Mass *Dilectus deo* in honour of St Francis ². The formula was changed by Haymo, who introduced the Mass *Gaudeamus* ³. Now it is not impossible that the exemplar from which the rubrics in the Lateran missal were derived had no Mass of St Francis at all. The friar, who so thoroughly corrected this copy, may well have cut out or deleted the old Mass without inserting the new one. Similar things happened with the Office of the saint, when St Bonaventure prescribed his choir legend instead of that compiled previously ⁴. In conclusion: unless other evidence can be produced, the Lateran manuscript has to be dated after 1243-4; in all probability it belongs to the third quarter of the century.

THE SANCTORALE

With the exception of the feast of St Valentine (14 Febr.) which only occurs in the second portion of the Lateran manuscript, the sanctorale of the sacramentary is practically identical with that of the epistolary-gradual. And both parts contain a small number of Masses which appear to be important for the 'placing' of the missal. Grouped according to the origin of their cultus or special devotion, the following saints are noteworthy — they may be located conveniently with the aid of the accompanying map:

Arezzo: Sts Donatus & Hilarianus, patrons (7 Aug.).

Sts Laurentinus & Pergentinus, martyrs (2 June).

Sts Flora & Lucilla, martyrs of Ostia, whose relics were transferred to a monastery of Arezzo (29 July).

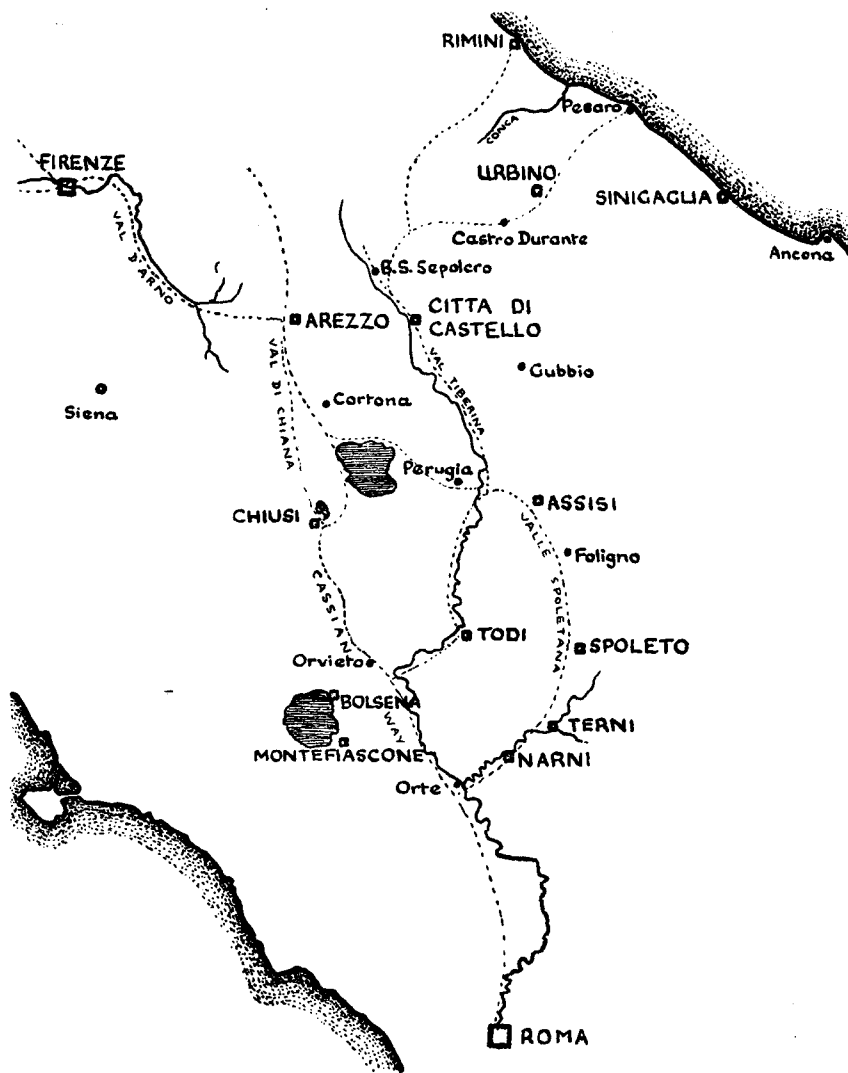
Bolsena: St Christina's Translation (10 May) and Nativity (24 July).

1. See above, p. 133.

2. *Analecta Franciscana*, X, Quaracchi 1926-41, 395 f.

3. *Op. cit.*, 393 f.

4. See *op. cit.*, p. LXXII ff.



Città di Castello : Sts Justinus, Crescentius, Gricinianus, Verianus, Orphytus, Exuperantius, Benedict & Fortunatus (1 June). In 1068 most of the relics of St Gricinianus (Crescentianus) were translated to Urbino, where he became the patron saint.

Spoletto : St Gregory, martyr (24 Dec.).

St Sabinus, bishop of Faenza and Assisi, martyred and buried near Spoleto (7 Dec.).

Reggio Emilia : St Prosper, bishop (24 Nov.).

Dacia (?) : Sts Nicetus 'cum nongentis octoginta novem aliis' have a vigil and feast (21-2 June)¹; the latter follows the Masses of St Alban and Paulinus of Nola.

Lower Pannonia : Sts Claudius, Nicostratus, Symphorianus, Castor & Simplicius were martyred in Lower Pannonia, a country on the other side of the Adriatic Sea almost opposite Ravenna and Rimini. They are the patron saints of the monastic church of Quattro Coronati, Rome, which was rebuilt by Pascal II (1116) and belonged to the monastery of Sassovivo near Foligno (8 Nov.).

About the middle of the 13th century, several of the Italian feasts were more than just local; the saints of Bolsena, Spoleto and Reggio Emilia were widely venerated in Central Italy; the place-names and church dedications of Santa Cristina, San Prospero and San Savino cannot even be counted. Hence the origin of the Lateran manuscript can, a priori, be limited to the region of southern Tuscany and northern Umbria, viz. to the adjacent dioceses of Arezzo and Città di Castello.

From the evidence provided by this sanctorale the choice between Arezzo and Città di Castello is not an easy one. The three feasts of Arezzo had already spread far beyond the boundaries of the diocese itself. St Donatus occurs practically in all Italian kalendars of the time. St Hilarianus in company with his bishop Donatus was venerated in Florence in

1. For the vigil which has no *gen.... Iter Italicum*, Freiburg i. direct local importance see A. Br. 1896, 143, 220.
EBNER, *Quellen und Forschun-*

the 11th century¹. The two brothers Laurentinus & Peregrinus were known there² as well as in Todi³. So were the patron saints of the famous abbey of Sante Fiora & Lucilla⁴. The special geographical position of Arezzo as a mercantile centre and, especially, as a resting place for through traffic from Rome — along the Cassian Way through Orvieto and the Val di Chiana — and from the vale of Spoleto (with Foligno, Assisi and Perugia) to the north (Florence, Bologna, etc.) is certainly the reason why, in the 13th century, the names of the Aretine saints often occur in the kalendars and sanctorales of these cities. Therefore, they must also have found their way into the liturgical books of the eastern dioceses, including that of nearby Città di Castello.

On the other hand, the cultus of the martyrs of the latter city, except for that of St Crescentianus, the patron saint of Urbino, was, as a group, never more than local. Possibly they too were known in the adjacent dioceses.

Yet, I cannot find them in my notes on the 13th and 14th-century kalendars of Gubbio, Perugia, Assisi and Todi. As for the diocese of Arezzo: there was a church of St Crescentinus (not Crescentianus) in the parish of Micciano⁵, a village situated in the diocese but very near to the Val tiberina, i.e. on the side of Città di Castello. A few miles east of Arezzo there was the Badia di San Veriano, who may or may not be one of the group of martyrs of Città di Castello⁶. In conclusion: the sanctorale of the Lateran missal has no really local points in favour of Arezzo, except perhaps for the number of the three Aretine feasts and the mentioning of St Hilarianus. The evidence in favour of Città di Castello is slightly clearer in the one typical group of martyrs.

Kennedy⁷ decided in favour of Arezzo, on the ground that the peculiar combination of the group of 21-2 June, viz. Sts Alban, Paulinus, Nicetus & 989 martyrs, is also to be found

1. *Op. cit.*, 34.

2. *Op. cit.*, 37. They also occur in a late 13th-century computistic kalendar from Tuscany, now in Oxford, Bodleian library, Canon. misc. 71 (S. C. 19547) which was used in Venice before 1375.

3. *Op. cit.*, 243.

4. *Op. cit.*, 40.

5. Guis. CAPPELLETTI, *Le chiese d'Italia*, XVIII, Venice 1864, 15.

6. See presently, p. 146.

7. KENNEDY, 65.

in a sacramentary of Arezzo, now in the Vatican library ¹. A return to this book will be made presently, but the weakness of such a conclusion is shown by the fact that the identical feast also occurs in a extensive fragment of a 12th-century breviary of Città di Castello, preserved in the Bodleian library, Oxford ². And in this breviary too there are the feasts of Sts Laurentinus & Pergentinus, Sts Flora & Lucilla ³ and the Four Crowned Martyrs, just as they occur in the Lateran manuscript. What is more, the *temporale* also ends with a feast of the holy Trinity. In fact, the *sanctorale* as a whole is very similar to that of the Lateran manuscript. In the period from 14 April to 6 December — the portion that has been preserved of this breviary — the differences in the series of feasts amount to these :

BODLEIAN MS :

St Benedict of Norcia, born near
Spoleto (11 July)

St Praxedis of Rome (21 July)

St Germanus of Auxerre, who
died in Ravenna (31 July)

St Donatus of Arezzo (7 Aug.)

St Romanus of Rome (9 Aug.)

St Rufus of Capua (27 Aug.)

St Antoninus martyr? (10 Sept.)

Sts Floridus & Amantius of

Città di Castello (12 Nov.)

St Briccius of Tours (13 Nov.)

LATERAN MS :

St Eusebius of Vercelli (1 Aug.)

Sts Donatus & Hilarianus

Sts Euphemia, Lucia, Geminianus (16 Sept.)

Sts Sergius & Bachus (7 Oct.)

St Calixtus, pope (14 Oct.) ⁴

St Prosper of Reggio (24 Nov.)

1. Vatican. lat. 4772 ; see EBNER, 224 ff. ; H. EHRENSBERGER, *Libri liturgici bibl. apost. Vaticanae manu scripti*, Frelburg, i. Br., 1897, 408 ff.

2. Canon. liturg. 320 (S. C. 19409), fol. 44.

3. Fol. 43r ; 52v : [S. Felicis],

Sancti Felicis domine confessione... Simplicii, Faustini & Beatrix. F[lore] & Licille. *Prestatus quesumus omnipotens deus ut sicut populus christianus.....* ; fol. 63r.

4. This feast is also missing in the calendar of the Lateran manuscript.

All this means that already in the 12th century, the three feasts from Arezzo had lost their purely local significance. They had become regional, i.e. any of them may be found in books of Central Italy. And even if they are present all three, the book in question may yet not be related either to the diocese or the city of Arezzo.

In order to see the Lateran manuscript in its true environs the historical background and geography of its saints will have to be studied in greater detail. This cannot be the scope of these few pages, but some remarks should be made. First of all, it should be stressed that the Bodleian breviary — which is either one of the earliest attempts of a portable and noted breviary for private use or a very small noted choir book for a hebdomadarian or 'praeses chori' — does not come from Arezzo. The feast of Sts Floridus & Amantius, the patron saints of the cathedral, identifies the book almost certainly as a breviary of Città di Castello. In the rather scanty rubrics for Holy Week are mentioned the *episcopus seu presbiter cum fratribus* and the *archipresbiter cum duobus fratribus*¹. The conclusion that this breviary belonged to (one of) the canons of the cathedral seems obvious. However, some very intricate questions have to be solved, before any positive proof in this sense can be put forward. The Chapter of Città di Castello was formed by Canons Regular of the Congregation of St Fridian, Lucca, who — just like their confrères in the Lateran monastery² — were reformed by Pascal II (1099-1118)³. With the subsequent liturgical reform of Bernard of Porto as prior of the Lateran basilica and monastery the importance of his house increased rapidly. At least since his compilation of the Ordinary for the basilica, about 1150, several houses of the Congregation seem to have followed an almost uniform liturgy and customary. For the manuscript from which the *Ordo lateranensis* has been published was written about 1220 for the Chapter of Salzburg; other copies,

1. Fol. 21v, 16v; appendix p. 1916, p. XII.

176 and 178.

3. CAPPELLETTI, *op. cit.*, IV,

2. *Ordo lateranensis*; ed. L. Venice 1846, 592 ff., 617.

FISCHER, Munich and Freising

somewhat adapted perhaps, are known to have been used at Passau¹, etc. Some time in the second half of the 12th century, even the Chapter of Città di Castello² followed closely the liturgy and customs to be found in the later German Ordinaries just mentioned. Hence it seems more than likely that the canons of a city so near to Rome followed the liturgy of the Lateran basilica. Now the sanctorale of Bernard of Porto's *Ordo* is quite different or rather much more developed than that in the Bodleian breviary. Consequently, the latter cannot contain the Office of the cathedral of Città di Castello, unless perhaps it represents an Office book which goes back to the time before the canons adopted (and adapted?) the Ordinary of Bernard of Porto. Here, however, we are completely in the dark and any conclusion is purely hypothetical. In the actual state of our knowledge, one may only surmise that the Bodleian breviary belonged to a church of Città di Castello but not to the cathedral.

Returning to the Lateran manuscript under discussion: the absense of the feast of Sts Floridus & Amantius is not an 'a priori' proof that the book could not have belonged to some church in the diocese of Città di Castello. To say this in a more positive way: I firmly believe that it was not made for the church in which the Bodleian breviary was copied some 100 years earlier. This idea is not based on the absense of the patron saints Florido & Amanzio nor on the differences in the series of saints in the sanctorales — minor changes such as those indicated above may easily have occurred in the course of a century — but rather on the variations in

1. *Ordo lateran.*, ed. cit., p. XLIX ff.; Ch. DEREINE, *Les coutumiers de St Quentin de Beauvais et de Springlersbach* in *Revue d'histoire ecclésiastique* XLIII, 1948, 422 f. *canonicorum*, Venice 1747, 936 ff. from a copy of St Nicholas', Passau; see *Ordo lateran.*, ed. cit., p. LVI. Cappelletti's text can be recognised in lib. VII, cap. 1, 19 (AMORT, 1012, 1037 f.); VIII, 2 (AMORT, 1044); ... AMORT, 1065 f....; VI, 25 (AMORT, 1010 f.); VII, 22, VIII, 1-2 (AMORT, 1043 ff.); I, 1 (AMORT, 936 f.); VI, 24 (AMORT, 1010)...; VII, 21 (AMORT, 1041).

2. CAPPELLETTI, *loc. cit.*, 592 ff., published some 12th - century extracts from the Ordinary and ritual of the Canons which are very similar to the text published by E. AMORT, *Vetus disciplina*

the texts. For the series of Sunday collects after Pentecost in the Bodleian breviary is slightly different from that in the Lateran missal, mainly because of an interesting shifting of the last 4 Sundays ¹. In the remaining portion of the sanctorale, the Bodleian breviary has about 20 collects different from those in the Lateran manuscript, even among the regional feasts under discussion. ² It is true that liturgical books of a medieval church were not necessarily uniform. Discrepancies between sanctorales in books of the same type were not unusual, and quite common in books of a different type, such as missals and Office books. However, the variations just mentioned cannot be explained in this way. They are due to a long drawn development and tradition which can hardly be supposed to have taken place in one church. Thus it seems only right to conclude that neither the Bodleian breviary nor the Lateran missal come from the cathedral of San Florido. The former, however, may come from another church in the city of Città di Castello, while the Lateran missal can, at the most, be from elsewhere in the diocese.

All these negative inferences may seem rather vague. Yet, they have the positive advantage of narrowing the circle by elimination. And it is for this definite purpose that I have stressed the divergencies between these two sanctorales. The

1. For the « Roman » tradition of these Sundays see L. BROU, in *Sacris Erudiri*, II, 1949, 131 ff. The Bodleian breviary differs from the Lateran manuscript on the 17th Sunday where it has the collect *Tua nos ... intentos* (Brou, n° 125); for the 19th-23rd Sundays it has the col-

lects indicated for the 20th-24th Sundays (n° 131, 137, 143, 150, 158 instead of the n° 124, 131, 137, 143, 150), for the 24th Sunday there is the collect given for the 17th Sunday (n° 101 instead of n° 158). — For the tradition of the papal court, see *Three manuscripts*, loc. cit., 219.

2. BODLEIAN MS :

Nicomedis : *Deus qui nos ...*

Justinus, etc. : *Presta quesumus omnipotens deus ut qui ...*

Laurent. & Pergent. : *Tuorum nos domine quesumus...*

Donatus : *Deus tuorum gloria sacerdotum ...*

Sacris Erudiri. — 10.

LATERAN MS :

Nicomedis, Justinus, etc. *Presta quesumus omnipotens deus ut qui*

Laurent. & Pergent. : *Letetur ecclesia tua deus...*

Donatus & Hilar. : *Adesto domine precibus nostris*

remark of Kennedy about the concordance of the Lateran missal with the sacramentary of Arezzo in the Vatican library might easily give the impression that there is nothing more to say against assigning both to the same church. This, however, is far from true. Having explained my twofold objection against 'locating' the sanctorale of the missal at Arezzo, because a) it is not sufficiently local in itself, and b) too much resembling another sanctorale from (the diocese of) Città di Castello, I may now add a third, more positive difficulty, based on the comparison of the Lateran missal with the Arezzo sacramentary. The latter has no less than 6 German saints ¹, 7 feasts of French origin ², a vigil and octave of Sts Denis, Rusticus & Eleutherius of Paris (9 Oct.), of St Donatus of Arezzo without mentioning, in the title, his companion St Hilarianus, and at least the 5 local and regional feasts of :

St Verianus (1 June), perhaps the patron saint of the nearby Badia di san Veriano ³.

St Paternianus, the bishop of Bologna (12 July), had, at least in the 13th century, a church dedicated to him in the parish of Micciano ⁴.

St Juvenalis, the first bishop of Narni (3 May).

St Serapia, the Greek slave of St Sabina, Rome (29 June).

St Magnus, perhaps of Anagni (19 Aug.), though more saints of this name were well known in Central Italy.

1. See EBNER, *loc. cit.* : Florianus (4 May), Gangulphus (13 May), Boniface (5 June), Ulrich (4 July), Willibald (7 July), Kilian (8 July).

2. See *loc. cit.* : Genoveva (3 Jan.), Albinus (1 March), Sigismund (1 May), Maximinus (29 May), Ordinatio s. Martini (4 July), Germanus & Remigius (1 Oct.), Leger (2 Oct.). — The cultus of St Sigismund does not necessarily come from Burgundy; in Italy its centre is Cremona.

3. This Camaldolese monastery, also called San Veriano in

Ajole, is situated in the hills a few miles east of Arezzo. Little is known of it; CAPPELLETTI, *op. cit.*, XVIII, Venice 1864, 174. According to the date, the feast should be identified with one of the martyrs of Città di Castello. But the patron saint of the monastery may also have been the companion of Sts Secundianus & Marcellinus (8 Aug.), martyrs of Toscanella, a town south of the Lake of Bolsena. If so, the date of 1 Juny may be due to a confusion of the two saints.

4. CAPPELLETTI, *loc. cit.*, 15.

Now, granted for the sake of argument, that the Lateran manuscript originates from Arezzo, the absence of German saints might be explained by the supposition that their feasts had disappeared from the liturgical books of the city with the few bishops of German origin, who had 'invaded' the see of Arezzo in the past. They might have vanished, let us say, as the result of the Gregorian reform. But it will be more difficult to find a reasonable explanation for the suppression of the French saints, some of whom had secured themselves a permanent place in some 13th-century calendars of Rome. And a still more awkward question could be asked concerning the disappearance of the more local saints just listed. Indeed, these questions should be asked and answered. For the vale of Arezzo (Val di Chiana), it has been said before, was a highway of traffic along which goods and news of all kinds, material and spiritual, passed in all directions, mainly along the north-western and south-eastern routes. The sanctorale of the sacramentary reflects this state of affairs : it is rich just like the city for which it was written. That in the Lateran missal, however, copied after two centuries of further development, is definitely poor ; not only in comparison with the Arezzo sacramentary but also with the Bodleian breviary which is about a century older. In other words : both the missal and the breviary originate from a region which was less open to influence from the great cities in the north. The most obvious explanation for this has to be sought in the nature of the land, the geographical lay-out of the country. The Umbrian Apennines, in which the diocese of Città di Castello is situated, provide an admirably suitable place for this sanctorale in this type of primitive missal.

The easiest connections of Città di Castello with the outer world were those towards the south, viz. by the Val tiberina which, east of Perugia, continues into a valley — at the end of which lies Todi — but also opens up into the Valle spoletana with the cities of Assisi, Foligno and Spoleto. Towards the north traffic was easy only as far as the nearby Borgo san Sepolcro. But the mountains enclose the Val tiberina ; the roads in this direction lead into the Casentino (Bibbiena, Poppi, Stia) but not to any important centre. Arezzo in the

west can be reached over the mountains opposite Borgo san Sepolcro (near Anghiari). The path is long and curving; as long as the road from Città di Castello to Perugia. A most important connection, however, of the Val Tiberina is that towards the north-east. Between Città di Castello and Borgo san Sepolcro a single road leads into the Umbrian Apennines where it bifurcates in two directions: the easier and shorter road goes through Castro Durante — today Urbania — and beneath Urbino towards the Adriatic coast with Pesaro and Fano; the other, in a more northerly direction, leads all through the mountains and hills to Rimini and, further away, Ravenna. In fact, the most direct routes from these two cities to the important centres of Umbria and Latium went over the Apennines into the valleys of the Tiber and Spoleto.

This traffic from the Adriatic into the interior is clearly attested in the Bodleian breviary by the Mass of St Germanus of Auxerre¹, who was much venerated in Ravenna (and Rimini?), and both in the breviary and the Lateran missal by the feasts of St Nicetus and the 989 Martyrs, imported from the other side of the Adriatic Sea. Moreover, once this foreign influence has been identified, it may reasonably be asked whether the Mass of the Four Crowned Martyrs of Pannonia in these two sanctorales came from Rome or perhaps directly from their original country? The same could be asked about the feast of Sts Sergius & Bachus in the Lateran missal². Kennedy³ notes that the Mass in their honour was rather unusual before the middle of the thirteenth century, especially outside Rome. To put it in this way is at least misleading. First, the point is not whether these Syrian saints have a proper Mass but whether they were venerated in the liturgy, i.e. in the Divine Office and the calendars as well. Secondly, their cultus spread rapidly in the second quarter of the century. The feast is to be found in the Ordinary of the papal court, compiled about 1220, where it is, almost certainly, due to Innocent III, who once was a canon of Sts Sergius and Bachus', Rome⁴. Conse-

1. See above, p. 42.

2. *Loc. cit.*

3. KENNEDY, 65 f.

4. *PL*, 216, 701 f.

quently, it occurs in the pre-Haymonian and 'Haymonian' breviaries and missals of the Franciscans. It is also in the twofold Ordinary of Humbert of Romans¹, and, therefore in the Dominican Office and Mass books. The Canons Regular of the Lateran monastery may have regarded this feast as purely local. But it also figures in the Salzburg copy of Bernard of Porto's Ordinary² and, therefore, must have been known in southern Germany. However, the most important fact is that Sts Sergius & Bachus were widely, not to say generally, venerated in the East. Their Mass in the Lateran manuscript may have come from Rome. But it is equally probable that it was imported along the routes by which the feasts of St Nicetus and the 989 Martyrs were brought in, namely from Dalmatia or Pannonia.

Without pretending that the Lateran manuscript belonged to or was written for a church in the diocese of Città di Castello, it cannot be denied that the concordance with the Bodleian breviary which comes from this diocese is, at least, striking. This cannot be said of the relationship between the same Lateran missal and the earlier sacramentary of Arezzo. The evidence so far produced does not even warrant a probability of Aretine origin. On the other hand, the sanctorale has some, be it few, typical features which further research may show in the appropriate geographical perspective.

THE KALENDAR

The kalendar of the Lateran manuscript is a real problem-child: mutilated, it does not fit into its own home nor hit it off too well with its contemporaries. « Since there is a pos-

1. *Ordinarium iuxta ritum sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*; ed. F. M. GUERRINI, Rome 1921, 104, 207. — Their names occur, for instance, in the early 11th-cent. kalendar of the Benedictines of Reichenau, Oxford, Bodleian libr., Canon. liturg., 319 (S. C. 19408); see *Latin liturgical manuscripts*, n° 2, and in the 12th-cent. kalendar of Venice, ed. by G. CAPPELLETTI, *Storia della chiesa di Venezia*, III, Venice 1853, 483 ff.

2. Ed. cit., 155, n° 299. — It is not in the copy of Passau, published by AMORT, ed. cit., 1032.

sibility that these four unnumbered folios... were bound up with the rest of the manuscript at a later date and may not belong to it », Kennedy ¹ rejects them as useless for judging the provenance of the book as such. Though in principle correct, this treatment is rather too hard, especially now when it appears that this provenance is far from evident.

A preliminary remark should be made about the 'lack' of foliation. This does not constitute an argument in favour of the kalendar being added afterwards. A system of double foliation, similar to that in the Lateran manuscript (and at times, written in two colours) was accepted in several 13th-century liturgical books. I have been unable to make out whether its origin has to be sought in France or in Italy. But it was officially propagated in the Franciscan gradual which, compiled in the fifties, is an interesting combination of Italian (Bolognese) *littera formata* and *nota francigena* or square notation on staves of red or black lines. The point, however, is that whenever these liturgical books have a contemporary foliation, the kalendar is never comprised in it. Therefore, if the numbering of the Lateran manuscript would appear to be one of those modern oddities in a rather primitive book, its absence in the kalendar is no sign that the latter was added after the foliation was completed.

A point that should be studied more closely is the external relation of the kalendar with the actual missal. Neither Azevedo nor Kennedy seem to have made up their minds whether it was really written afterwards. This means, if I am not mistaken, that palaeographically the script is not very different from that of the book. It is true, the kalendar does not correspond to the sanctorale nor provide any internal evidence for its date. However, in some off-the-way church it may well have been written for this book. Any of these possibilities should be gone into and may bear immediately on the provenance of the manuscript as a whole. In this connection I should like to draw attention to the group of

1. KENNEDY, 62.

more local and regional feasts, apparently written by the original scribe :

- 1) STS DONATUS & HILARIANUS of Arezzo, mentioned above.
- 2) ST GREGORY of Spoleto, who occurs in the sanctorale (24 Dec.), is followed in the kalendar by ST VICTORINA or rather Victoria, the famous Roman virgin whose feast was also celebrated on 23 Dec.
- 3) ST SABINUS is the bishop of Assisi, already mentioned.
- 4) ST RUFINUS, bishop of Assisi (11 Aug.) and titular of the cathedral was well known in the kalendars of Tuscany and Umbria, from the 13th century onwards ; but hardly beyond Central Italy.
- 5) ST TERENTIANUS, bishop of Todi (1 Sept.) had never more than a local cultus.
- 6) ST GAUDENTIUS, bishop and patron saint of Rimini (14 oct.), was a Canon Regular. His relics were in a monastery of Sinigaglia and his cultus probably spread under the influence of the various Congregations of Canons.
- 7) ST PETER 'RAVENNATENSIS' (3 Dec.) is St Peter Chrysologus, bishop of Ravenna. His cultus was not yet widely spread in the 13th century.
- 8) ST VALENTINE (15 May). A martyr of this name occurs in the martyrologies on 16 May with St Damian. Both were put to death in the Abruzzi between Sulmona and Teate. However, it is doubtful whether the veneration of these saints would have made its way to the north of Central Italy. It seems more likely that here one of the St Valentines of Ravenna is intended : Valentine, Felician & Victorinus (11 Nov.), Valentine, Solutor & Victor (13 Nov.) or Valentine, Concordius, Novalis & Agricola (16 Dec.). Or perhaps he is to be identified with St Valerianus, bishop of Ravenna (15 March), with Valentine (14 Febr.) or Valerianus (14 April) both of Terni.
- 9) ST VICTOR (12 Nov.) is either Victorinus of Ravenna (11 Nov.) or St Victor (13 Nov.) who was martyred in the same city with Solutor & Valentine (see above). Victor was also venerated as a bishop of Ravenna. The name was well known in Tuscany and Umbria ¹.

1. See P. F. KEHR, *Italia pontificia*, IV, Berlin 1909, 124 f., 212 f.

10) ST MONTAN[IAN]US is a martyr of Sirmium (Mitrovitz) in Pannonia whose feast (11 or 12 May) occurs often in later kalendars of N. E. Italy.

11) ST HILARY, bishop of Pavia (16 May), should not be confused with his namesake of Poitiers and the patron saint of Parma. His feast is in the sanctorale on the very ancient date of 1 Nov., a feast which was transferred to 13 Jan.

12) ST PANTALEON, the well known martyr, whose blood and relics were widely venerated throughout Italy, has here a feast on the unusual date of 3 May instead of 27 or 28 July. The date in itself may contain some further local information.

From this list of local feasts those already occurring in the sanctorale (n° 1, 2, 3) provide no new evidence for locating the kalendar. However, seven out of the eleven remaining feasts (n° 12 cannot here be considered) confirm what has been said above concerning the geographical position of Città di Castello. South of the diocese, the valley of Spoleto — already outlined in the sanctorale by St Gregory and St Sabinus (n° 2, 3) — is now more clearly defined by St Rufinus (n° 4), while the second natural way, viz. downstream the Tiber, is accentuated by the feast of St Terentianus of Todi (n° 5). The influence from the north-east is clearer still: a feast from Rimini and Sinigaglia (n° 6), two, possibly three, from Ravenna (n° 7, 8, 9), and again a saint from the other side of the Adriatic Sea (n° 10), precisely from the country where the Four Crowned Martyrs suffered.

This concordance of local elements in the sanctorales of the Bodleian breviary and the Lateran missal on the one hand with those in the kalendar of the latter can hardly be mere coincidence. However badly this kalendar covers the sanctorale of the book in which it appears, both have some saints whose cultus originated in and spread from a strip of country that stretches from north to south, viz. from Pannonia over the Adriatic into the Marches and, downstream the Tiber, to Rome. What is more important, this region just passes by the diocese of Arezzo. Of course, the saints of Rimini and Ravenna were equally well known here. Their cultus

came in along other routes. St Gaudentius for instance, (n° 6), had given his name to San Godenzo, a town north-east of Florence¹, which had easy communications with Arezzo, along the Sieve to Pontasieve and from there through the Val d'Arno. So the name of St Hilary (n° 11) is perpetuated in Sant' Ellero, a village in the same valley south of Pontasieve. Yet, the saints of the Lateran manuscript, seen as a group in its geographical surroundings, are precisely foreign to the dioceses of Tuscany. The kalendar, therefore, whether written for or at the time of the missal or not, was — just like the book — copied somewhere in the north of Umbria and east of Arezzo. The conclusion that it was written in the diocese of Città di Castello imposes itself almost inescapably.

The kalendar of the Lateran missal also contains a group of additional feasts. Those of local and regional character can be reduced to the following :

STS LAURENTINUS & PERGENTINUS (3 June), the brothers of Arezzo, who have been mentioned previously.

St FELICISSIMA, a martyr (4 June), is difficult to identify.

A saint of this name is mentioned in the martyrology of St Jerome (2 June); nothing is known of her. A St Felicissima was martyred together with St Gracilian near Montefiascone (12 Aug.); another, venerated on 26 May, should perhaps be identified with St Felicissimus, a martyr of Todi, who had a church dedicated to him near Gubbio².

St MUSTIOLA of Chiusi, near Lake Trasimeno (3 July) was widely venerated in Central Italy by the middle of the 14th century. It has still to be studied how far this is due to the fact that in 1324 the city of Pesaro ascribed the victory of a battle with Urbino to her help, and henceforth celebrated the feast with great solemnity³.

1. See also KEHR, *op. cit.*, III, 80 f. to, in the Val di Chiana, belonged to the canons of Arezzo; CAP-

2. KEHR, *op. cit.*, IV, 86. PELLETI, *op. cit.*, XVIII, 44.

3. ASS, Julii I, 639. — The For other churches see KEHR, *op. cit.*, III, 211, 227, 234.

ST JUSTINUS (4 Aug.), ST CLARE (12 Aug.), ST FRANCIS (4 Oct.), STS VITALIS & AGRICOLA (4 Nov.), CONCEPTION of the Virgin (8 Dec.)¹ and ST SYRUS (9 Dec.) are all feasts which provide no immediate local indications.

'FESTUM DEDICATIONIS ECCLESIE' (5 June).

In the present state of our knowledge or rather ignorance, no conclusion can be drawn from these entries. We have no idea either about the manner or the time in which they were added. Once an approximate date has been established, the feast and date of St Felicissima and, particularly, the identification of the church dedication on 5 June may provide some valuable confirmation.

As a final indication that the study of the Lateran missa is only in its first stage, attention should be drawn to extensive fragments of an early 12th-century diurnal and a noted pontifical in the Bodleian library, Oxford². They must come from the same region as the manuscripts so far discussed and provide further research with more evidence as well as more problems. The script of the two portions of this volume is apparently by various hands which, on the whole, seem all to be contemporary. The handwriting of the pontifical, however, has decorative features not to be found in the diurnal and vice versa. Even the painted initials are more varied and numerous in the former and slightly different in style from the few ones in the diurnal. The musical point-neum notation in the pontifical points to Central Italy.

As for the content of these fragments: the diurnal is monastic. It ranges from St Gregory of Spoleto (24 Dec.) to the Annunciation of the Virgin (25 March) and from St Apollinaris of Ravenna (23 July)³ to the Seven Holy Sleepers of Ephe-

1. See *Three manuscripts*, loc. cit., 224.

2. Oxford, Bodleian library, Canon. liturg. 359 (S. C. 19444).

3. The Office (fol. 17) is identical with that in the breviary (fol. 51v); lectio *Nemo militans deo...* ant. *Pulchra facie...* Surge *accipe spiritum....* The collects in

the diurnal are: for lauds: *Deus qui nos per b. A.*, for terce, sext, none: *Maestatis tue clementiam, Beati sacerdotis et martiris, Terribilis deus et invicta virtutis*, for vespers *Deus fidelium remunerator*, which also is the single collect in the breviary.

sus, who follow the Office of St Lawrence (10 Aug.)¹ The feasts which distinguish this sanctorale from those of the breviary or the missal are the following :

- St Hilary of Poitiers (13 Jan.)²
 St Pontianus of Spoleto (14 Jan.)
 St Maurus, abbot (15 Jan.)³
 St Blasius (3 Febr.)
 Sts Faustinus & Jovita (13 Febr.)⁴
 Sts Perpetua & Felicitas (7 March)
 St Gregory the Great, vigil & feast (11-2 March)

 St Helena, empress (? July)
 Sts Flora & Lucilla (29 July)⁵
 St Eusebius of Vercelli (1 Aug.)⁶
 Sts Donatus & Hilarianus (7 Aug.)⁷
 Seven holy Sleepers (11 ? Aug.)

 St Gregory of Spoleto (24 Dec.)
 St Victoria of Rome (24 Dec.)⁸
 St Columba of Rimini (31 Dec.)

Two feasts of this list are sufficiently typical to trace the origin of this fragmentary sanctorale : St Pontianus and the vigil and feast of St Gregory the Great. Just outside Spoleto, on the other side of the Tessino, San Ponziano was titular of a church which belonged to the adjacent monastery of Benedictine nuns. The name of St Gregory was very famous in and around Spoleto. In the city there were two churches dedicated to this name : San Gregorio Maggiore, a collegiate church which had given its name to the Borgo San Gregorio

- | | |
|-----------------------------------|---|
| 1. The usual date is 26 July. | between the monastery to which |
| 2. See above, p. 152. | the diurnal belonged and that of |
| 3. Due to the monastic origin | Sante Fiora e Lucilla near Arezzo. |
| of the book. | 6. Not in the breviary. |
| 4. Usually on 15 Febr. | 7. Two collects : <i>Deus tuorum</i> |
| 5. Contrary to the breviary and | <i>gloria</i> with the 2 names, and |
| the missal, the collect of Sts | <i>Deus qui in beati Donati</i> without |
| Simplicius, etc., Flora & Lucilla | St Hilarianus. |
| precedes that of St Felix, pope. | 8. See the calendar of the La- |
| This may be due to the relations | teran manuscript. |

and a nearby hospital, and San Gregorio Minore. However, the patron saint of these churches was the local martyr St Gregory, whose feast was celebrated on 24 December, rather than his great namesake, whose feast has a vigil and several proper texts in this sanctorale. For want of local literature ¹, I have been unable to discover a direct relation between Spoleto and St Gregory the Great. Because of the feast of St Pontianus, however, I think there can be hardly any doubt that such a connection can easily be established in one of the monasteries in or around the city.

The portion of the pontifical would be worth while studying, if only for its texts and rubrics which differ from the Roman-Germanic pontifical. The dedication service, moreover, presents a problem similar to that which Kennedy had to face in connection with the origin of the Lateran manuscript. The pontifical begins with a litany in which the series of martyrs and the virgins end thus ²:

St Grisogonus	St Anastasia
St Donatus	St Euphemia
St Hilarianus	St Petronella
St Laurentinus	St Flora
St Pergentinus	St Lucilla
St Marcellinus	
Sts Maurice & companions	

The presence of these 6 Aretine saints as well as the absence of any other local saint make a connection with Spoleto or, for that matter, with another cathedral except that of Arezzo practically impossible. Even the veneration given to St Gregory the Great in the diurnal is not stressed in this litany: the saint, followed by St Benedict, closes the invocations to the holy Confessors ³. All this means that the Bodleian manuscript under discussion has to be regarded as the

1. Especially L. FAUSTI, *Le chiese della diocesi di Spoleto*, in *Archivio per la storia ecclesiastica dell' Umbria*, I, Foligno 1913.

2. The invocation of Our Lady is written in capitals; which is no a priori proof that the ca-

thedral from which this pontifical originates was dedicated to the Virgin.

3. It should be noted that St Hilary is the 2nd saint in this series.

combination of two books, one from Arezzo and another from Spoleto. How these came together will, in all probability, remain a mystery. Nevertheless, the similarity of the diurnal with the Bodleian breviary and the Lateran manuscript, which point to Città di Castello and Spoleto, and, at the same time, the combination of an Aretine pontifical with a monastic diurnal from Spoleto indicate all too clearly that a definite conclusion about the origin of these Central Italian books will be difficult to reach in the present state of our knowledge.

If in these few pages problems have been raised rather than solved, it may be pointed out why this has been done and why a close examination of details has been avoided. The spreading of the books 'according to the use of the Roman court' — first in the adapted forms of the early Franciscan breviary, ritual and missal and later on in the revised books, based on Haymo of Faversham's correction — produced such a profound change, not to say revolution, in and around Rome that a whole tradition of centuries was practically swept away in almost less than 50 years. Not only had the activity of the Friars Minor a direct influence on the liturgy and books of the dioceses in which their Order had grown from the very beginning, but the dioceses, immediately subject to the Holy See, had soon to replace their ancient books by those for which pontiffs, such as Gregory IX, Innocent IV and Nicholas III, showed their unambiguous preference.

The rediscovery of the Lateran manuscript by Kennedy and the remarks here made may, it is hoped, stimulate some historians to further inquiry into its content. For the Lateran missal and, as far as they go, the Bodleian fragments are important books. They preserve a portion of the 12th and early 13th-century 'Roman' liturgy¹ as used in Central

1. Which, at times, contains some very 'un-Roman' details, as for instance the Mass and Office of the holy Trinity; mentioned above, p. 29 and 42; see *Ordo lateran.*, ed. cit., p. LXIII (lib. VI, cap. 23) and in the Bodleian breviary, fol. 2: *Ad missam per totam quadragesimam dicere debet diaconus Flectamus genua et Humiliate capita vestra deo, nisi in diebus dominicis*; see VAN

Italy, before it was superseded by that of the Franciscans. Very few of its documents have survived and the Lateran manuscript itself shows how quickly the new liturgy infiltrated into the old books. Closer examination of the latter could open a new and important stage in the study of the 'ancient' Roman Rite. This should reveal much of what hitherto has been a closed and ignored book.

APPENDIX

DESCRIPTION OF MS ASSISI, BIBL. COMUNALE, 607

Parchm.; 84 fol., 168×125 mm.; a leaf missing after fol. 34, the text being complete, another after fol. 42 with, in the lower margin of fol. 42v, the 14th-cent. note: 'Deficit carta .j.'; fol. 37 is a later addition with the troped *Gloria* of the Virgin and the *Credo*; of fol. 81 remains only one column.

Small but clear and sharp Italian handwriting of the mid-13th century with contemporary corrections; late 13th and early 14th-cent. additions. Text almost entirely in 2 col. of 43-8 lines, 128×103 mm. Rubrics in red; initials in red and blue, except for those of the greater feasts, where grey has also been used. On fol. 38ra the first letter of the *Te igitur* is in ochre on a grey ground with green leaves. As usual, the prayers, epistles and gospels are in larger characters.

Binding in half leather; cardboard covers, 183×103 mm. On the spine in gold-print: 'Miss. antiq.'; underneath an old shelf-mark: II. 1a. V.

Text and rubrics of this missal are Franciscan and prior to the *Ordo missalis* of Haymo of Faversham. The greater part of the rubrics are in accordance with the Ordinary of Innocent III but adapted for the use of the friars; at times with the aid of the 12th-century. *Ordo* of the Lateran basilica, compiled by Bernard

DIJK, *The Breviary of St Clare*, psalmi et 3 lectiones, excepto in loc. cit., 34, and fol. 24: *A die ascensio[ne] domini*; see *Ordo lateran.*, ed. cit., 77, n° 171.
resurrectionis usque in octava pentecostes ad nocturnum dicuntur 3

of Porto ¹. The codex is a pre-Haymonian missal of which, so far, only 3 copies have been found ².

In the rubrics are many corrections. Some of them have been expunged by dots under the texts; others have been erased and rewritten in ink by an almost contemporary hand. Sometimes (fol. 1ra, 5ra, 5vb, etc.), rubrics have been added in the margins. All these corrections are in accordance with the *Ordo missalis*.

At first sight it seems that, in the 13th century, the manuscript was taken to Hungary or perhaps even written there by an Italian scribe. On fol. 79v ff. are collects for Masses of St Stephen, king of Hungary, his son St Emericus and St Ladislaus; all in a handwriting very similar to that of the bulk of the book. The erasure in the upper margin of fol. 1r: 'Iste liber est ///', could not be identified. External reasons, however, suggest that these additions were made in Assisi. The same Hungarian saints are to be found in the kalendar of a diurnal, written by the Poor Clares of Assisi, Bodleian libr., Canon. liturg. 248 ³. This book was written and used in Italy. The German addition, moreover, in the Breviary of St Francis ⁴, which never left the monastery of Santa Chiara, makes it likely that neither this missal ever left Assisi.

In the 14th century it was used by Brother Lazarus of Saray, i. e. of Zarew ⁵ or of Selitrenoje ⁶, both on the Actuba in the province of Astrachan. He wrote his name on the verso of the last leaf and may well be the scribe of some of the additional Masses. — MAZZATINTI, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia* IV, 1894-6, 117.

1. In addition to the instances to be mentioned presently, p. 167 and 171, there is also, fol. 10va (rubric for Ember Wednesday in Lent), *Ordo Lateran.*, ed. cit., 36 f.

2. The other two are: Naples, bibl. nazionale, VI. G. 38, and Rome, bibl. Corsiniana, 376; See EBNER, *op. cit.*, 120 ff., 167 ff. For the former MS also: *Paléographie musicale*, XV, 79, n° 138.

3. *Summary Catalogue*, 19353.

4. VAN DIJK, *The Breviary of St Francis*, in *Franciscan Studies*, IX, 1949, 19.

5. For the friaries of this city see G. GOLUBOVICH, *Biblioteca bibliografica della Terra Santa*, passim; see the indices under Saray.

6. For Saray vetus; see L. WADDING, *Annales*, ad an. 1321, n° 38, and ad an. 1322, n° 71; ed. Quaracchi VI, 197, IX, 298.

fol. 1ra-35vb. Incipit missale. [Dominica prima de adventu. Statio ad sanctam Mariam maiorem.] Nota quod a prima dominica de adventu usque ad nativitatem domini et a septuagesima usque ad feriam quintam maioris ebdomade utimur nigris casulis omnibus dominicis et ferialibus diebus. excep(ta) [dominica de *Gaudete* et *Letare Iherusalem* in quobus utimur purpurea casula. si habemus. Ad missam vero prima oratio de dominica. secunda de] sancta Maria *Deus qui de beate Marie*. tertia oratio *Ecclesie tue* vel *Deus omnium fidelium*. usque ad vigiliam nativitatis. Infra ebdomadam si fuerit festum. prima oratio de festo. secunda de dominica. tertia de sancta Maria. Ad missam introitus *Ad te levavi*... diaconus dicit *Ite missa est* (cum duplici) *Alleluia* (et sic dicitur ... *Ite missa est*).

Temporale from the first Sunday in Advent to Holy Saturday. The first line has been supplied from the Naples copy. The words *Nota ... excepta* have been expunged; the subsequent *dominica... secunda de* has been rewritten¹. At the end of the Proper the words *cum duplici* are a correction of *sine*.

fol. 35vb. Quando festo deest aliquid proprium ... Si festum habens vigiliam venerit die lune ... De festo trium lectionum dicitur missa In vigilia in qua ieiunium celebramus ... Notandum quod quandocumque in matutinis ... Quandocumque *Te deum laudamus* dicitur ... Tres orationes dicuntur tantum in missa conventuali ... *Credo* dicitur omnibus diebus dominicis tocius anni ... Oratio *A cunctis nos* dicitur in missa conventuali

Addition by the corrector; incomplete series of the general rubrics of the *Ordo missalis* (nº 3-9, 12, 10)².

fol. 36ra-39rb. Quando sacerdos preparat se ad celebrandum missam secundum consuetudinem romane curie dicat hos psalmos *Quam dilecta* ... Paratus autem intrat ad altare

1. The original has been re-written with : *Ab hac die usque ad vigiliam nativitatis domini post orationem dei dicitur oratio de*
 2. See VAN DIJK, *Il carattere*, loc. cit., 359.

dicens *Introibo* ... exuens se sacerdos vestibus sacerdotalibus dicat hanc ant. *Trium puerorum*

Order of the Mass.¹ Fol. 37 is a later addition.

fol. 39^{rb}-53^{va}. In die sancto [pasche. Intr.] *Resurrexi et adhuc* *verba autem mea non preteribunt*.

Continuation of the temporale. A leaf missing after fol. 42. The latter ends in the gospel of the Rogation Mass. Fol. 43 begins with the collect *Deus qui primis* of Saturday before Pentecost, the first rubric of which reads: *Finitis orationibus. tractis. lectionibus fiant letanie. Quibus etiam finitis omnes lampades ecclesie accendantur...*

fol. 53^{va}-69^{ra}. Incipiunt missarum solempnia in festiuitatibus sanctorum per circulum anni. In festo sancti Saturnini pape. *Sacerdotes tui domine* ... In festo s. Thome ... *tua circa nos propitius* [custodi].

Sanctorale, beginning with St Sylvester (31 Dec.) and ending with St Thomas, apostle (21 Dec.). The proper and exceptional Mass of St Francis (*Os iusti*) is on fol. 66².

fol. 69^{ra}. [1.] De omnibus vigiliis in quibus ieiunium celebramus. missam dicimus de vigiliis ...

[2.] Sciendum est quod oratio sancte Marie. scilicet *A cunctis*. dicitur a festo purificationis ...

[3.] Adventus (domini) celebratur ubicumque dies dominicus venerit intra quinto kalendas decembris ...

[4.] Ordo quatuor temporum totius anni quando celebrari debeat. inter dominicam *Gaudete* et dominicam *Canite* in sequenti dominica celebrantur.

General rubrics of the pre-Haymonian missal³.

fol. 69^{ra}-75^{va}. Incipiunt communes misse. In vigilia unius apostoli ... In natali unius apostoli ... In vigilia plurimorum apostolorum ... In natali plurimorum apostolorum ... In natali unius martiris ... In natali unius martiris atque pon-

1. See *Three manuscripts*, loc. cit., 391 f., in the variants. cit., 238.

2. *Analecta Franciscana* X, ed. cit., 238.

Sacris Erudiri. — 11.

tificis ... In natali unius martiris aut presbiteri vel pontificis ... Incipiunt epistole in natali unius martiris sive pontificis sive non ... In natali plurimorum martirum non pontificum In natale unius confessoris pontificis Item alia missa. si fuerit abbas In natale plurimorum confessorum Incipiunt epistole in natali confessorum sive pontificum sive non ... Incipiunt evangelia in natali confessorum sive pontificum sive non ... [nil de virginibus] In dedicatione ecclesie Missa in anniversario dedicationis Missa in dedicatione altaris

Common of the Saints.

fol. 75va-79ra. [1. Missa] In honore sanctorum quorum corpora habentur. Oratio *Propiciare nobis quesumus domine...*

[2.] Missa ad postulandam sancti spiritus gratiam ...

[3. Missa] De sancta cruce [Intr.] *Nos autem gloriari oportet.....*

[4.] Missa de sancta Maria [Intr.] *Salve sancta parens...*

.....

[31a.] Missa in agenda mortuorum. Introitus *Requiem eternam ...*

[32. Missa] Pro elemosinis pauperum. Oratio *Deus cuius misericordie non est numerus....*

[33.] Missa in honore beate virginis Marie quam fecit dominus papa Innocentius. Oratio *A cunctis nos quesumus...*

Series of votive and *Requiem* Masses as in Orsini's sacramentary¹, except for the nos 2 and 28 which have been omitted here. The nos 34-7 have been replaced by the two Masses nos 32-3, the latter of which corresponds to no 9 in the series of the *Ordo missalis*. The nos 3, 4 and 31a are complete Masses.

fol. 79ra-79va. De sancto Antonio. Intr. *In medio ecclesie ...* epistola Malachie. *Hec dicit dominus deus. Scitis quia miserim ad vos ... exercituum est.* grad. *Os iusti. Alleluia.* ✕ *Iste est qui ante deum ...* evang. *Dixit Symon Petrus ad Ihesum ... offertorium Desiderium ...* [deest communio].

In *Three manuscripts*, loc. cit., 239-40.

De sancto Dominico. Oratio *Deus qui ecclesiam... meritis et exemplis ...*¹

Pro rege. [Oratio] *Quesumus omnipotens deus ut famulus tuus*

De sancto Stephano. [Oratio] *Deus qui beatum Stephanum regem et confessorem*

Additions, written by the scribe (?) of the missal. The Mass of St Anthony is different from that in the *Ordo missalis*.

fol. 79va-83r. Missa de sancta trinitate [Intr.] *Benedicta sit ...* De sancta Katherina ... De sancta Elisabeth [deest intr.]. epistola *Mulierem fortem ...* Contra persecutores. Oratio *Hostium nostrorum ...* De sancta trinitate prefatio ... De sancta Clara virgine. Oratio *Famulos tuos quesumus ... et simul in unum divitis et pauperis unigeniti tui coheredes*²... De sancta Margarita ... De sancto Ladislao. [Oratio] *Deus qui beato Ladislao regi nostro ...* Pro infirmis [Intr.] *De necessitatibus meis*

[Benedictio salis et aquae; incomplete]

[Missa pro facientibus elemosinam nobis. Oratio] *Deus qui post baptismi sacramentum...* Pro ipso sacerdote ... De sancto Hemerico. [Oratio] *Deus qui beatum Hemericum iuveni flore nitentem ...* Pro concordia. [Oratio] *Deus largitor pacis ...* Pro navigantibus. [Oratio] *Deus qui tra[n]stulisti*

Additions made by various hands. The votive Masses are with three prayers and according to the *Ordo missalis*.

fol. 83r-84v. Benedictio nove navis. Primitus aspergatur aqua benedicta intus et foris per totam navem dicens *Asperges cum ps. Miserere mei.* deinde evangelium *In principio.* Sequitur oratio *Omnipotens sempiterne deus qui humane fragilitati simulque necessitati consulens ... defendere et salvare digneris. per XChristum*².

Ordo ad reconciliandum apostatantes a fide. Primo aspergatur aqua benedicta a sacerdote et insufflet tercio in fa-

1. See *Il carattere* loc., cit., in A. FRANZ, *Die Benediktionen* 212, note 135. *im Mittelalter* I, Freiburg, i. B.

2. *Loc. cit.*

1909, 629 f.

3. Different from those given

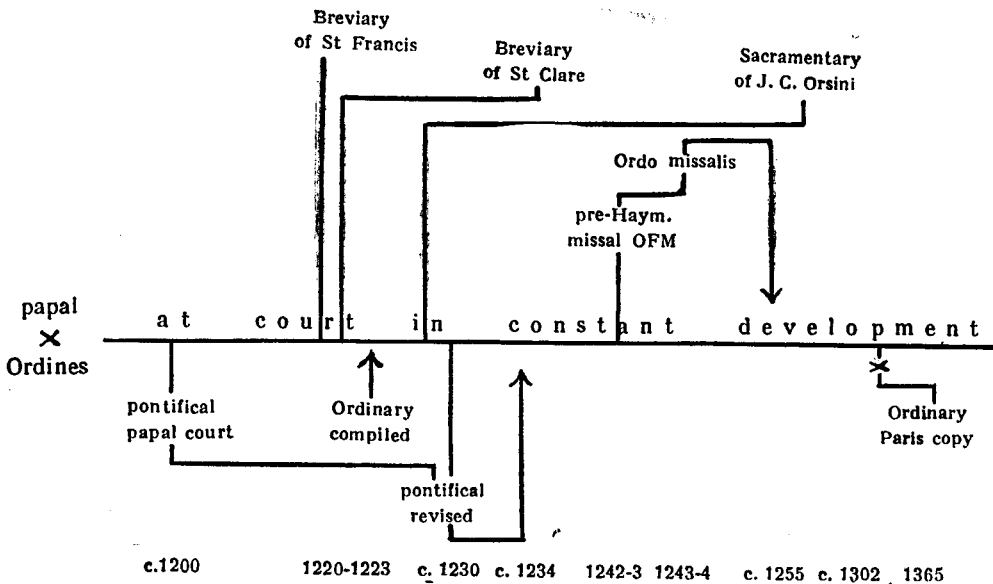
ciem eius ad hostium ecclesie dicens *Exorcizo te immunde spiritus per dominum patrem...* et communicet illum et sic deinceps ecclesie societur.

Liber fratris Lazarij de Saray.

Addition written by one hand.

THE ORDINES OF THE PRE-HAYMONIAN MISSAL

For a clear evaluation of the place of the following texts in the history of the papal *Ordines* discussed above, their relation with the various 13th-century versions so far known may be briefly recorded in this diagram and explanatory notes :



1. The *Ordines* in the Ordinary of the papal court, compiled about 1220, are based on an unknown version (x). This is also at the basis of the corresponding *Ordines* in the pontifical which goes back to the early years of the reign of Innocent III (c. 1200). This common source was, in all probability,

somewhat shortened in the pontifical ¹. In the course of Innocent's pontificate the same common source was elaborated at court and in this longer version inserted into the Ordinary. This text is to be found in the so called Breviary of St Clare ², while more or less extensive extracts are also preserved in the Breviary of St Francis ³. There are, however indications that the version of these two breviaries is perhaps slightly older than that of the Ordinary in 1220.

2. After its compilation, the Ordinary was constantly used at court, where papal liturgists continued the work of their predecessors by studying the accuracy of the description of the *Ordines* and by inserting new details and short rubrics, in order to keep the instructions up to date. Early in the reign of Gregory IX, i.e. before 1227, a new revision of the rubrics of the breviary was made at court so as to give the book a wider scope. The Friars Minor adopted this revision for their own breviary of 1230 which, in its turn, shows some slight adaptations in the rubrics of the Office. Neither of these two versions contain any of the *Ordines* under discussion. About this time, the papal liturgists continued to elaborate them for their own purpose. They too provided a revision of the pontifical for which they also used the interpolated *Ordines* of their Ordinary ⁴.

3. The text copied here from the pre-Haymonian missal of the Franciscans is a thorough adaptation of the *Ordines* as used at court about 1242. Some of the interpolations made by the papal chaplains in the period 1220-40 found their way into this missal.

4. In the years 1243-4 Haymo of Faversham provided an entirely new version of the rubrics of the existing Franciscan

1. Ed. M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au Moyen-âge*, II. *Le pontifical de la Curie romaine au XIII^e siècle*, in *Studi e testi*, vol. 87, Vatican City 1940.

2. For the publication of its text, see above p. 133, note 3.

3. See, above, p. 159, note 4.

4. See ANDRIEU, *op. cit.*, 247

ff. Contrary to Andrieu's suggestion, I believe that there is evidence for my dating in the ritual of the Last Sacraments which the Franciscans published in 1230 together with their breviary. This point has still to be studied in greater detail.

breviary and missal. They are collected in a twofold Ordinary. His text of the *Ordines* under discussion is, like the whole *Ordo missalis*, in which they are found, based on the adapted version of the Franciscan missal of 1242-3 ¹.

5. Again some 10 years later, i.e. in or after 1255, the papal Ordinary was taken as the basis for the *Ordines* in the sacramentary of John Cajetan Orsini (later Nicholas III). He must have obtained a copy which had a text very near to the original of 1220. Yet it contains some interpolations. Orsini adapted the text slightly, namely by making it more useful to a sacramentary and by correcting the phraseology in such places where interpolations had done some harm to the clearness of the text ².

6. The only extant copy of the Ordinary of the papal court dates from 1365, and was written at Castro Durante for cardinal Giles Albornoz. It was transcribed from an exemplar which goes back to the last years in the reign of Boniface VIII (d. 1303) ³.

In the subsequent transcription the newly adapted text, proper to the Franciscan missal, has been printed with more spacing. The words and phrases which were erased or substituted by Haymo's version have been reconstructed as far as possible. In some instances the original could not be traced.

FERIA ⁴ III^a IN CAPITE IEIUNII non est pretermittendum de officio cineris. Dicta tertia. fiant cineres in ecclesia de palmis preteriti anni. Post nonam cantatam preparatus sacerdos in cappa. si habetur. cal-

4 in habetur] del. calciatus] calciatis *cod., m. p. cor.*

1. Ed. VAN DIJK, in *Ephem. liturg.*, LX, 1946, 333 f.

2. ANDRIEU, *op. cit.* 541 ff., 2nd col., where he transcribed the *Ordines* of the last three days of Holy Week. These and the other *Ordines* have also been copied by J. BRINKTRINE, *Consuetudines liturgicae in functionibus anni ecclesiastici papalibus observandae e sacramentario Co-*

dicis Vat. Ottobon. 356, in *Opuscula et textus... Series liturgica* fasc. VI, Muenster i. Westph. 1935.

3. ANDRIEU, *op. cit.*, 541 ff., col. 1, where the *Ordines* for the last three days of Holy Week are published.

4. Assisi, bibl. comunale, 607, fol. 8ra-8va.

5 ciatus cum ministris similiter in albis veniens ante altare inventos ibi cineres benedicit.

Incipit benedictio cineris. In primis cantatur ant. *Exaudi nos*

Finita benedictione. imponitur cinis sacerdoti celebraturo missam
10 ab alio [sacerdote] si [ad] est. Sin autem. ipse sacerdos genu-
flexo coram altari sibi ipsi prius cineres [im]ponit
incipiens ant. *Immutemur*. Deinde ministris
dat cinerem dicens *Memento homo quia cinis es*. Post-
ea fratres bini et bini discalciati cum
15 magna reverentia atque cordis compunctio-
ne coram altari genua flectentes. acci-
piant a sacerdote cinerem.

Dato cinere fratribus omnibus. postea da-
tur cinis populo ad ostium chori. fratri-
20 bus interim cantantibus ant. *Immutemur ... Iuxta vestibulum ...*

Hiis omnibus cantatis. tacent fratres do-
nec cineres populo dari compleantur. Qui-
bus omnibus datis. [a fratribus] cantatur
25 *Emendemus ... Peccavimus ...*¹

Expleta impositione cineris. sacerdos dicat hanc oratio-
nem *Concede nobis domine ...* Deinde procedat ad altare ad di-
vina agenda.

Ad missam hee orationes dicantur usque
30 ad dominicam de passione: prima de die. se-
cunda *A cunctis nos*. tertia *Omnipotens sempiterne deus qui*
vivorum. Et quando venit ad orationem super populum. finiat
ipsam dicendo *Per dominum* usquequo respondeatur
a clero *Amen*. Postea dicit *Oremus* et diaconus *Hu-*
35 *miliate capita vestra deo*. et deinceps cotidie. Postea
[orationem] super populum.

In missa hac dicitur prefatio quadragesimalis *Qui corporali*
usque ad dominicam palmarum tam in ferialibus quam dominicis
diebus. Sed in diebus festivis dicitur pefa-
40 tio que competit.

1. For the limes 9-25 see E. also *Ordo lateran.*, ed. cit.,
Clop in *Archivum Franciscanum* n° 75.
Historicum XIX, 1926, 798. See

Sciendum quod ab hac die usque in cena domini secundum romanam consuetudinem non dicimus *Flectamus genua*, nisi quando plures prophetias legimus. Quando vero una prophetia legitur, dicitur in modum epistole, et dicitur *Dominus vobiscum*. Nota
 45 quod quando due prophetie ad missam leguntur, prima legitur in modum lectionis et dicitur *Flectamus genua*, secunda in modum epistole et dicitur *Dominus vobiscum*,

1 Nota¹ quod ORDO IN DIE PALMARUM. Secunda hora diei mediante, clerici conveniant in ecclesia missalibus vestibus induti. Et expositis in medio palmarum vel olive seu aliarum arborum ramis, benedicit sacerdos salem et aquam. Deinde dicitur
 5 ista antiphona, et o mittatur [p]salum. *Hosanna filio David* ...

Qua completa, dicit sacerdos *Dominus vobiscum* ... Tunc legatur epistola lectio libri Exodi ... Deinde responsorium cantatur, scilicet *Collegerunt* ... *In monte oliveti* ... Post
 10 hec benedicuntur palme et olive. Tunc dicit sacerdos *Dominus vobiscum*. *Auge fidem* ...

Tunc rami benedicti aspergantur aqua benedicta et adoleantur incenso. Tunc dicat orationem *Deus qui filium tuum*...

Dicta oratio[ne], expandantur² palme et rami clero et populo.
 15 et cantor incipiat ant. *Pueri hebreorum tollentes* ... *Pueri hebreorum vestimenta* ... Sed antequam fit processio, dicatur hec oratio *Omnipotens sempiterne deus qui*...

Tunc clerus et populus ad processionem ordinate incipiant procedere. Cantores cantant ant. *Occurrunt turbe* ... *Turba multa* ...
 20 Clerici vero et populus revertentes a processione stent ad ianuam ecclesie. Duo cantores stent intus in ecclesia. Sacerdos autem et alii clerici stent de foris et cantent hos versus, clausis ianuis, et alios versus

43-8 Quando vero ... *vobiscum* ...] adapted from an interpolation in the Ordinary.

1-6 *Delin. in cod.* 3 vel] et *cod.* 12 adoleantur] aboleantur *cod.*

24 illi] alii *cod.*; in *marg. m. p.* < Pro isto loco quere rubricam post festum S. Thome mart. ad signum ∞ >

1. Fol. 22vb-23va.

tribution as it took place at

2. The ceremonial of the dis- court has been omitted.

sequentes. Et illi de intus recitent *Gloria laus ... Israel es tu ...*
25[11 versus].

Hiis finitis. o m n e s intrent ecclesiam cantando *Ingrediente ...*
Et qui non receperunt palmas. recipiant. si voluerint. eodem modo
sicut superius. Deinde agatur missa ordine suo sine *Gloria in ex-*
celsis. Diaconus non dicat *Dominus vobiscum* ante passionem. sed
30 absolute incipiat. et nullus eidem respondeat. Eo-
dem modo omnes passio(nes) dica(n)tur. *Credo in unum deum* cantetur. Clerus et populus teneant palmas in
manibus suis. quando legitur passio domini.

Quando cantatur missa ab aliquo sacerdote capellanie. dicat sa-
35 cerdos passionem super altare. Acolitus non ferat incensum ad
passionis inceptionem. neque sacerdos tunc petat benedictionem a
domino papa. Sed prope finem evangelii. tunc acolitus sumat in-
censum eodem modo sicut consuevit facere. et sacerdos tunc petat
benedictionem.

1 [FERIA V^a IN CENA DOMINI] Qui ¹ pridie quam pateretur pro
nostra omniumque salute. hoc est hodie. accepit panem in sanctas ac
venerabiles et cetera.

Sacerdos communicet [fratres qui] com[unicare volunt].

5 Reserventur tamen oblate integre de corpore domini usque in
diem parasceve[n]. ut sacerdos de ipso sacrificio
resumat. Nam in parasceve corpus domini
non conficitur. Sanguis vero domini penitus assumatur.
Osculum pacis omnino nulli detur hominum. *Agnus*
10 *dei* dicatur. Communio *Dominus Ihesus*.... Tunc sacerdos dicit ora-
tionem ad complendum *Refecti vitalibus ...* Qua expleta.
dicit diaconus statim *Ite missa est*.

Post refectionem prepararetur aqua calida
et frigida et cetera que ad Mandatum per-
15 tinent. Et pulsata tabula. convenient fra-

30 incipiat <passio domini> m. p.	respondeat <Gloria tibi domine>
m. p.	31 passio dicatur] m. p. corr.
expletionem misse ordinarium Innocentii	33 quando... domini] usque ad
	36 passionis] passionem cod.

4 fratres qui] m.p. in ras. pro : illos qui?	commun. volunt] del.
9 omnino, hominum] del.	

tres. quibus minister vel custos precinctus lin-
teo abluat pedes et tergat. et osculetur pedes eorum. Fratres
vero interim cantent sicut habentur antiphone.
Mandatum novum ... [etc., *Ubi caritas*].¹

20 A vespere huius diei nudantur altaria. et permanent nuda usque
in diem sabbati. Post refectionem quinte ferie vadit sacerdos cum
acolito et denudat altaria ita dicendo hanc ant. *Diviserunt* ... ps.
Deus deus meus respice.

1 FERIA VI^a IN PARASCEVEN. Cum ² nona cantatur. in-
duant se sacerdos et ministri casulis nigris.
si habeantur. et sine luminaribus et incenso cum silentio
ad altare procedant. Et tunc omnes prostrati super tapetia vel
5 stova diucius orent. Interim autem ministri unam tantum toaleam
mundissimam extenda[n]t super altare nudatum.

Completa vero oratione. sacerdos deosculato altari ascendat
sedem. Et subdiaconus procedat ad legendum sine titulo *Hec dicit*
dominus In tribulatione ... tractus *Domine audi* ... Dicat sacer-
10 dos *Oremus. Flectamus genua* postea *Levate*. dicat orationem
Deus a quo Iudas... Legat prophetiam [similiter] sine titulo *In die-*
bus illis dixit dominus ad Moysen ... tractus *Eripe me* ...

Quo finito. diaconus facta reverentia. sine benedictione procedat
cum evangelio sine faculis et sine incenso. Ascendens nudum pul-
15 pitum. non dicat ibi *Dominus vobiscum* sed simpliciter incipiat
Passio domini nostri Ihesu Christi secundum Iohannem ... Cum
autem ventum fuerit ad locum ubi dicitur *Post hec autem rogavit*.
acoliti representent ex more turribulum. et sacerdos ponat
incensum. quod acolitus portet ad evangelium. Finito vero evan-
20 gelio. reportetur cum incenso deosculandum sacerdoti....

Tunc sacerdos dicat has orationes In hac igitur oratione pro
Iudeis dicitur *Oremus* et non dicitur *Flectamus genua*. qui[a] ipsi
hac die domino irridendo genua flectebant. Ideo ecclesia illorum
exorescens facinus. genua non flectat pro ipsis in oratione. *Oremus*.
25 *Omnipotens sempiterne deus* ...

7 altari] altaris *cod.*

20 reportetur] portentur *cod.*

1. My assertion in *Ephem. liturg.*, LIX, 1945, 214, that Haymo introduced the *Ubi caritas*, is evidently mistaken.

2. Fol. 29vb-32rb.

Finitis orationibus. procedit sacerdos ad altare. et stans a dextro cornu altaris. accipit crucem a ministris sibi preparatam. et discooperiens eam a summitate. elevatis paululum manibus. incipit ant. *Ecce lignum crucis* ... adjuvantibus eum in cantu qui
 30 assistunt ei. Cum autem *Venite adoremus* cantaveri[n]t. omnes prostrati reverenter adorent. et usque ad terram se inclinent. Iterum sacerdos paululum procedens et crucem ad medietatem discooperiens amplius [elevatis] manibus exaltando vocem suam antiphonam solus incipit *Ecce lignum* ... similiter in cantando adjuvan-
 35 tibus eum qui circa ipsum sunt. Et procedat sacerdos ante altare et discooperiens crucem totam erectis sursum manibus. altius incipit *Ecce lignum* ... adjuvantibus eum in cantu qui assistunt ei. Et tertio dum cantatur *Venite adoremus* adoretur ab omnibus.

Tunc sacerdos deponit manibus suis crucem super stratum
 40 pallium et mundissima lintheamina ad radicem altaris. Et discalcatus tertio crucem solus adoret. Quo facto. revertitur ad sedem. et ibi recipit deposita calciamenta. Postmodum omnis clerus ordinate adorent. Interim autem cantores cantent has antiphonas *Popule meus*...

45 Hiis spaciose et devote peractis. si no(n)-dum populus cessavit [ad]orare. sedeant fratres expectantes orationes et taceant. Hiis finitis. veniat sacerdos cum ministris suis ante altare. diaconus et subdiaconus sint involuti casulis
 50 suis sicut mos est.

Facta autem confessione ante altare. deferat diaconus corporale ad altare et extendat. Et in sacrario in loco convenienti preparet diaconus calicem cum vino non
 55 consecrato. imposito diligenter super patenam ac reverenter corpore domini. et desuper corporale parvum plicatum imponat. Tunc ad altare hoc ordine procedant: precedant duo portantes luminaria in albis et
 60 tercius cum turribulo fumigante et subdiaconus portans ampullam aque. Post hos ve-

38 Et] Quod *cod.* 45 spaciose] spacione *cod.* 49-50 diaconus. most est] in accordance with an interpolation in the Ordinary, fol. 33va.

51 Facta] *del., m. p.* <Obmissa> 55 consecrato <sacerdos> *m. p.*

58-9 precedant] procedant *cod.*

niat diaconus deferens calicem cum corpore domini.¹

Cum autem ventum fuerit ante altare. diaconus tradens calicem subdiacono. accipiensque patenam de manu subdiaconi cum corpore domini quod pridie fuerat reservatum. offerat sacerdoti. Quod accipiens collocet super corporali. ab eodem diacono prius super syndone[m] expanso. Offerat similiter ei et calicem cum puro vino. et subdiaconus afferat ampullam cum aqua. quam sacerdos vino commisceat ut [representet quod eo die emanaverunt sacramenta ecclesie. videlicet sanguis et aqua de corpore Christi].

Coll[oc]ato autem calice de consuetudine ad latus dominici corporis a diacono. offerat ei et incensum. et sacerdos ut mos est utrumque adoleat.

Deinde inclinet se ante altare dicat versum *In spiritu humilitatis...* Et erectus sacerdos vertat se ad populum dicens *Orate fratres pro me ...* Deinde dicat plena voce ut mos est sine *Per omnia : Oremus. Preceptis salutaribus ...*

Oratione dominica completa. dicat hanc orationem in eadem voce *Libera nos quesumus domine ab omnibus malis et cetera.* Responso autem *Amen.* frangat hostiam secundum consuetudinem. et ponat de ea in calicem nichil dicat. [!] [Sanctificatur enim vinum non consecratum per corpus domini inmissum. *Pax domini* non dicatur. *Agnus dei* non cantatur...]

Deinde communicat se. Cum autem communicaverit]. exuat se et cum clericis dicat vespere preteriti diei. non cantando sed recitando.

ORDO OFFICII DE SABBATO SANCTO. Hora² sexta a ministris ecclesie ignis excutitur de crystallo sive de lapide. et accenditur. Postea sacerdos sacris indutus vestibus cum cruce et aqua

71 ut] et *cod.* 71-3 representet ... Christi] *del., m.p.* <nichil dicens. Deinde...> 84-6 sanctificatur ... cantatur] *del., m.p.* <Pax domini... Postmodum vero ... Facta communione ...> 87-9 Deinde ... recitando] *m. p. in marg. sup.*

1. For the lines 45-63, see *Ordo lateran.*, ed. cit., 57 f., n° 138-9, which instead of *orationes* (line

47) has the better wording *finem adorationis.*

2. Fol. 32rb-35rb.

benedicta et incenso benedicit novum ignem cum collecta
 5 ista. *Deus qui per filium tuum ...* Alia oratio *Domine deus pater...*
 Alia oratio *Domine sancte pater....*

Postea benedicit incensum quod ponitur in cereum *Veniat*
quesumus omnipotens deus super hoc incensum ... Benedicto igne.
 aspergatur aqua benedicta et adoleatur incenso. Postea di-
 10 catur nona et cooperiantur altaria. Dein-
 de diaconus dalmatica indutus ... [5 lin. del.].
 [... et stans] in porta ecclesie. elevatis paululum manibus. dicit
 magna voce *Lumen Christi.* respondentibus aliis *Deo gratias.*
 Procedit usque ad ostium chori et elevatis amplius manibus excel-
 15 sius dicit *Lumen Christi.* respondentibus iterum *Deo gratias.*
 Procedit usque ad medium chori. et plus elevatis manibus. tertio
 [altius] dicit *Lumen Christi.* respondentibus omnibus *Deo gratias.*

Ascendit adornatum pulpitem et incensato libro incipit absolute
 benedictio[nem] cerei cantando *Exultet iam angelica ... et curvat*
 20 *imperia.* Hic ponat incensum in modum crucis *apis mater edu-*
xit. Hic accendantur lampades ante altare ...

Interim autem dum cereus benedicitur. [sacerdos] induitur
 ornatu suo quadragesimali et diaconus planeta. Subdiaconi vero
 non planetis sed tunicis induuntur. ut composite induti sint et
 25 magis expediti ad lectiones legendas.

Tunc sacerdos cum omnibus egressus a sacrario. precedente
 eum subdiacono cum cruce. processionaliter cum silentio tamen
 procedit ad altare. Et facta reverentia. adornatam ascendit sedem.
 Et circumsedentibus hinc inde iuxta ordinem suum omnibus. finita
 30 benedictione cerei. subdiaconus ascendens ad amonem incipit
 legere lectionem sine titulo *In principio creavit deus ...*

Qua completa. dicit sacerdos *Oremus.* diaconus *Flectamus*
genua et post paululum *Levate.* Deinde sequitur oratio. Et sic
 per ordinem XII lectiones leguntur. Cum autem ventum fuerit ad
 35 lectionem *Nabuchodono[sor].* ad illam [orationem] que sequitur dicit
Oremus et non *Flectamus genua.* eo quod rex ille omnem populum
 sub ditione sua coegerit flectere genua ante statuam auream. Quod
 ecclesia reputans in contemptum Dei omnipotentis post illam lec-
 tionem non flectit genua. Finita prima lectione si-
 40 cut dictum est. dicit sacerdos *Oremus.* dia-

conus dicit *Flectamus genua* [del.; textus Haymonis et 10 lin. del.]

Dum hoc finitur, sacerdos facta confessione cum ministris ingrediatur ad altare. Et finito
45 *Kyrie*, devote dicit *Gloria in excelsis*, cantore *Et in terra* prosequente. Cum autem sacerdos incipit *Gloria in excelsis*, tunc omnia signa pulsantur. Finito ymno, scilicet *Gloria in excelsis*, sacerdos dicat *Dominus vobiscum*. *Deus qui hanc*....

50 Finita vero oratione et epistola, [primicerius annuntiat sacerdoti] lenta voce dicens *Annuntio vobis canticum novum Alleluia*. Quod *Alleluia* ipse sacerdos propter sui novitatem totum decantat *Alleluia*, primicerio in ammone similiter eam repetente atque decantante. Iterum sacerdos altius repetit *Alleluia* et simili-
55 liter primicerius recantat eandem. Iterum sacerdos plus altius *Alleluia*, primicerius iterum cantat eam et ipsemet incipit versum] ¹ *Confitemini domino* ... Descendens de ammone cum cantoribus [cantat] totum versum et tractum *Laudate*....

Ante evangelium non portantur facule sed incensum tantum.
60 *Secundum Matheum* ... Finito evangelio, dicit sacerdos *Dominus vobiscum* et *Oremus*. Et non dicitur *Credo in unum deum*, nec offertorium cantatur. *Secreta Suscipe* VD. *equum et salutare*. *Te quidem domine* *Pax domini* dicitur. *Agnus dei* non dicitur. Pacis osculum non datur, postcommunio non cantatur. Sed sa-
65 cerdos ibi ante altare communicat diaconum et subdiaconum et reliquos qui volunt communicare.

Residente autem eo, clerici astantes pro vesperis cantant *Alleluia*. Ebdomadarius incipit ant. *Alleluia* ps. *Laudate dominum*. Expleto psalmo cum *Gloria patri*, *Alleluia* recantatur.
70 Capitulum ymnus et versum non dicuntur. Ad magnificat ant. *Vespere autem sabbati*. *Magnificat* cum *Gloria patri*. Repetatur ant. *Vespere autem*.

Post hec sacerdos [re]greditur ad altare et dicit orationem ad complendum. Collecta *Spiritus in nobis* Qua completa dia-
75 conus dicit *Ite missa est* [sine] *Alleluia*.

50-4 primicerius... versum] del. 7 lin.; m. p. add. <sacerdos qui cantat...>
75 sine] m.p. del. et add. <cum duplici>; post *Alleluia* <Et sic dicitur...>

1. For the lines 41-57 see CLOP, loc. cit., 798 f.

1 IN PURIFICATIONE SANCTE MARIE. Cum¹ fuerit hora.
 qui ministraturi sunt preparent se. Post-
 ea dicatur tertia. Qua dicta. sacerdos sa-
 cris indutus vestibus benedicat cereos dicens has orationes
 5 et collectas

Benedictione completa. asperguntur cerei aqua benedicta et thure
 adoleantur. Deinde [sacerdos] cereos fratribus
 distribuat et cum incipit distribuere can-
 tor incipit ant. *Lumen ad* cum ps. *Nunc dimittis* totum.
 10 semper reincipiendo per omnes versus de ipso
 psalmo *Nunc dimittis*. Et postea reincipi-
 tur ant. *Lumen ad revelationem*.

Hiis expletis. cantor cum sociis cantet antiphonam ad
 collectam *Exurge domine* et deinde dicit sacerdos *Oremus*.
 15 diaconus *Flectamus* [et post] parum intervallum *Le-
 vate*. Sequitur oratio *Exaudi* ... Oratione completa. dicit magna
 voce *Procedamus cum pace*. respondent omnes *In nomine Christi
 amen*. Deinde fit processio per claustrum
 tali modo:² Unus precedit qui portat aquam
 20 benedictam. alius post eum cum turribulo.
 inde acoliti portantes candelabra. postea
 crucem. postea fratres bini et bini can-
 tent ant. *Ave gratia plena* ... Post omnes sequitur
 sacerdos ad cuius dexteram veniat diaco-
 25 nus ad sinistram vero subdiaconus. Et in-
 cipientes a parte capituli. vadunt in cir-
 cuitu claustrum. donec perveniant ad ianuam
 ecclesie. Et sic cantantes ingrediantur et
 omnia signa sonentur. Et missa sollempniter
 30 et devote celebretur. et dicetur prefatio *Quia per in
 carnati verbi*.

7 sacerdos] *del.*, *m. p.* <duo fratres>
 15 intervallum] intervallo *cod.*

distribuat] distribuunt *m. p.*

1. Fol. 54vb-55ra.

2. Haymo suppressed the sub-
 sequent order of the procession,
 probably with the intention to
 insert it into the *Ordinationes di-
 vini Officii* in which it is missing.

The order was published in the
 general statutes of Pisa (1263);
*Archivum Franciscanum Histori-
 cum* XLV, 1952, 320, n° 30;
 see p. 301.

ORDO FOR PALM SUNDAY AND RUBRICS FOR HOLY WEEK
IN THE BREVIARY OF CITTÀ DI CASTELLO

1 Fere ¹ hora tertie preparatus sit sacerdos ad benedicendum aquam sanctam. Benedicta aqua sancta, inchoetur tertia propter impedimentum offitii. Finita tertia, incipiat mediocri voce benedictionem olive; per unamquamque orationem dicat *Per dominum nostrum* usque in finem. Peracta itaque benedictione, incensetur et aqua aspergatur sancta. Tunc accipiat sacerdos sibi palmam ab alio sacerdote et postea det omnibus clericis deinde omnibus astantibus dicendo: *Pueri hebreorum*... Hec antiphona dicenda est donec omnes recipiunt palmas. *Laudate pueri dominum. Pueri ... Sit*
10 *nomen domini benedictum Ex ore infantium ... Pueri...*

Finita antiphona et acceptis omnibus palmis a sacerdotibus, egrediantur de ecclesia cantando *Ante sex dies ... Cum audisset ...* Cum autem pervenerint prope locum ubi crux collocata est, incipiant hanc ant. *Occurrunt turbe ...*

15 Hec autem antiphona finita. et dum ad locum destinatum iuncti sunt. incipiat archipresbiter hanc ant. *Pueri hebreorum vestimenta prosternebant.* Et dum ipse inchoaverit, iacet palmam in terram iuxta pedes suos et omnes pariter cum eo. Et flectant genua una et erigant se stentque erecti usquedum finita fuerit ant. *Pueri he-*
20 *breorum*

Postea stent incurvati et dicant *Pater noster. Et ne nos. Sed libera.* Capitula: *Ostende nobis domine misericordiam. Et salutare. Domine exaudi oratione[m]. Et clamor. Dominus vobiscum. Et cum. Oratio Deus qui pro nobis.*

25 Ant. *Dignus es domine deus noster accipere gloriam et honorem et benedictionem.* Tribus vicibus. Illis inchoantibus. ceteri omnes flectant genua usque dum finiunt illi. et postea isti inchoent et illi flectant genua per tres vices ad invicem. Postea archipresbiter cum duobus fratribus ante crucem [veniat] et dicat alta voce flectendo
30 genua ant. *Ave rex noster filii David redemptor mundi quem prophete predicaverunt ...*

5 benedictione] benedictionem	11 palmis] psalmis	14 hanc] haec
16 incipiat] incipiant	hanc] haec	26 Tribus] Tres
28 vices] vicibus		

Ista finita, dicat sacerdos *Pueri hebreorum tollentes ramos* et unusquisque eleuet palmam suam a terra dicendo *tollentes ramos olivarum*. Postea eant tres ante crucem, dent dorsum ad orientem, 35 faciem contra fratres et dicant *Turba multa ... domino*. Et illi respondeant ⁊ *Benedictus qui venit ... in excelsis*. Et illi tres dicant ⁊ *Testimonium perhibebat turba que erat cum eo quando Lazarum vocavit de monumento. propterea obviam venit ei. Benedictus*. Idta petā (1). ⁊ *In monte oliveti. Pater noster. Et ne nos. Sed libera.* 40 [Capitula :] *Hostende nobis. Et salutare. Salvos fac seruos et ancillas tuas. Deus meus. Domine exaudi orationem. Et clamor. Dominus vobiscum. Et cum. Oratio. Respice domine quesumus.*

His ita peractis, revertant cantando *Cum appropinquaret dominus ... Appropinquante Hiesu Hierosolimam sumpserunt ...* Cum 45 autem pervenerunt non longe ab ecclesia, fiat ibi extensa cortina; et egrediantur tres cantores ex illa parte cortine et dicant ant. *Collegerunt pontifices et pharisei consilium et dicebant*. Et ceteri respondeant *Quid facimus quia ... dicentes. Ne for[te]*.

Mox ut finitura fuerit repetitio, veniant ante ianuam ecclesie et 50 tres cantores pergant infra ecclesiam et inchoent *Gloria laus*. Et ceteri similiter respondeant *Gloria laus*. Et illi tres dicant versos. *Gloria laus ⁊ Israel...*

⁊ *Ingrediente domino.*

1 In ¹ cena domini media nocte surgendum est; et sonent omnia signa et accenda[n]tur xviii luminaria et ad omnem cantum extinguimus unam lucernam. Et he[c] faciamus in parasceven et in sabato sancto. Deinde cantor inchoet antiph. *Zelus domus tue* ps. 5 *Salvum me fac deus* et ceteri et responsoria per ordinem. Similiter in his tribus diebus dimittendum est *Gloria patri* in psalmis et in responsoriis. et *Jube domne benedicere* et *Tu autem domine*. Ita agimus: antiphone et psalmi novem legantur. tres lectiones de lamentatione Hieremie prophete et tres de tractatu Augustini, id 10 est expositio psalmi *Convenientibus vobis in unum*.

In laudibus ant. *Iustificeris domine* ps. *Miserere* et ceteri. ⁊ *Christus factus est pro nobis* ant. *Traditor autem* ps. *Benedictus*. Tunc ex tinguantur omnia luminaria. Deinde *Kyrieleyson. Christeleyson*.

49 repetitio] repetentem

9 tractatu] tractu

1. Fol. 20r.

Sacris Erudiri. — 12.

Kyrieleyson. ☩ Domine mis. ☩ Qui propheticæ et alii per ordinem.

15 Finito *Kyrieleyson*, dicitur *Pater noster*. Illucente die dicatur prima. Finita prima, dicit[ur] *Pater noster*. Et sic adimplevimus omnes horas diei. A feria quinta post completorium nudata sunt altaria.

1 In ¹ parasceven primitus legantur duas lectiones ad offitium. post lectiones tractus. Et [ad] passio[nem] non dicatur *Dominus vobiscum* nec *Gloria tibi domine*. Post passionem dica[n]tur orationes. Post orationes cantetur ant. *Popule meus qui[d] feci tibi*
5 usque *lignum* (!). *Ecce lignum crucis*. Deinde preparent crucem ante altare. interposito spatio inter ipsam et altare. sustenta hinc inde. *Adoro te domine Ihesu Christe ascendentem in crucem. Deprecor te ut ipsa crux liberet me ab angelo percutiente...dimittas quam iudices. Qui cum deo patre et spiritu sancto... Amen*. Venit sacerdos
10 [et] ador[n]atam deosculetur crucem. deinde diaconus et ceteri per ordinem.

1 Ordo ² in sabbato sancto pasce qualiter novus ignis benedici debeat. Episcopus seu presbiter cum fratribus in choro veniente quomodo sacrum misterium incipere debent. Antequam incipiunt. exeant cum septem psalmis poenitentialibus decantando extra
5 ecclesiam ante portas. ubi novus ignis accensus est. Tunc accenda[n]tur due candelæ et benedicatur ignis his verbis: Benedictio. Oratio ³ *Domine sancte pater omnipotens eterne deus in nomine et filii tui Ihesu Christi domini et sancti spiritus benedici[mus] hunc ignem et sanctifi[camus] et signo sancte crucis....*

5 preparent] preparentur

1. Fol. 20v.

3. See ANDRIEU, *op.cit.*, I, 66.

2. Fol. 21v.

SUMMARIUM

Postquam Rev. V. L. Kennedy repperit codicem ex quo Em. de Azevedo anno 1754 Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense in lucem emiserat, inducitur animus ut rationibus generalibus inquisitionis historicae attendat methodoque recentiori qua rerum

liturgicarum peritus indagare conatur quonam tempore et a quibusnam codices de rebus liturgicis exarati sint. Remota forma, qua de scriptoris manu atque artificio certiores reddimur, argumentum ipsum liturgicum quattuor generatim modis nos edocet.

Quibus Lateranensi codici adhibitis, non tantum documenta quibus innititur Azevedo parum esse subtilia, verum etiam sententiam quam aperit Kennedy in errorem inducere manifestum est. Quamvis inter omnes constet codicem postremo saec. XI tempore ad usum monasterii Lateranensis esse conscriptum, ponit Kennedy ipsum esse Missale Aretinum (= Arezzo), circa annum 1230 litteris mandatum, tres complectens Ordines ultimi tridui Maioris Hebdomadae, medium locum tenentes Curiae pontificiae Ordinarium (1220) inter et correctionem liturgicam auctore Haymone Favershamensi, Ordinis Fratrum Minorum Ministrum generalem quartum (1240-1244).

Veterum tamen rerum memoria quae in his Ordinibus invenitur a modo quo Kennedy res veteres repraesentat disconvenit. Hae rubricae Missalis Lateranensis transcriptae sunt ex antiquo missali Franciscano (prae-Haymoniano), ope Ordinarii Haymonis emendato. Non ergo annus multo anterior anno circiter 1250 illis adscribi potest. Sanctorale necnon kalendarium Missalis cum libro Aretio oriundo aegre conveniunt. Doecesis vallis Tiberis superioris potius indicant, quae esse dioecesim Civitatis Castelli (Città di Castello) veri simile est. Impraesentiarum verumtamen quaestio aegre solvi potest. Liturgia Romana Italiae Mediae, libris « secundum consuetudinem Curiae Romanae » anterior, usque adhuc res remanet involuta.

Studien over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge

I

Sijsele en het Sint-Maartenskapittel te Utrecht

DOOR

J. NOTERDAEME

(*Snellegem*)

Het bezit van de kerk van Sijsele en van haar dochterkerk, de O.L. Vrouwekerk te Brugge, door het Sint-Maartenskapittel van Utrecht is tot nog toe een raadsel gebleven¹. Sedert wanneer behoort Sijsele aan Utrecht? Waarom en in welke omstandigheden werd het aan deze verre patroon afgestaan?

Een nader onderzoek van de reeds bekende feiten en van de desbetreffende bronnen heeft ons een veronderstelling opgedrongen die een o.i. zeer aanvaardbare verklaring geeft van die, zelfs voor de vroege Middeleeuwen, zo ongewone toestand, en tevens een nieuw licht werpt op de kerkelijke politiek van de stichter van het Vlaamse gravenhuis, Boudewijn I.

* * *

Om de onstandigheden en de betekenis van de schenking van Sijsele aan het Utrechtse kapittel te kunnen achterhalen, moet eerst nagegaan worden, wie voordien de bezitter van Sijsele was.

1. Zie b. v. M. COENS, *Le culte ancien à Notre-Dame de Bruges du martyr S. Illehere, compagnon*

de S. Boniface en Frise, in *Anal. Bolland.*, LXXI, 1953, blz. 53-73, vooral blz. 64.

Rechtstreekse getuigenissen hieromtrent bezitten wij niet ; toch kunnen we het nog met vrij grote zekerheid afleiden uit enkele vaststaande gegevens uit een latere periode.

Op 31 October 1089 bevestigt Robrecht II het kapittel van Sint Donaas in het bezit van de « capella S. Crucis in villa quae dicitur Gera » en van de « aecclesia S. Michahelis in villa Uueinabriga »¹. Het geldt hier geen *donatio*, maar een *confirmatio*. Beide kerken waren dus reeds vroeger in het bezit van de Sint Donaaskerk. Anderzijds was de Sint Donaaskerk een « eigen kerk » van de graaf. Dit maakt het zeer waarschijnlijk dat beide kerken door een der Vlaamse graven aan Sint Donaas geschonken werden.

De « capella S. Crucis » in Gera was een fiscuskerk. Nu hadden vroeger fiscuskerk en fiscus zelf steeds één en dezelfde eigenaar. De « villa quae dicitur Gera » en de « villa Uueinabriga » waren dus grafelijk bezit. En inderdaad, het domein Weinebrugge vormde een onderdeel van de « regius fiscus », het kroondomein Snellegem, dat hem toebehoorde².

Zoals Weinebrugge ontstaan is uit Snellegem, zo ontstond het domein Gera uit Sijsele. Ook dit domein reikte tot aan

1. F. VERCAUTEREN, *Actes des Comtes de Flandre 1071-1128*, Brussel, 1938 (*Kon. Comm. Geschied.*), n. 9, blz. 31.

2. Wij hopen binnenkort een studie te kunnen laten verschijnen over het domein Snellegem, waarin tevens getracht wordt na te gaan hoe deze parochie onder het patronaat van Sint-Quintenten-Berge gekomen is. Het domein Weinebrugge, met als centrum het oudste gedeelte der stad Brugge, links van de Reie, begon in 't Noorden aan de Ieperleet en eindigde in 't Zuiden bij het domein Oostkamp. Wanneer de uitslag van het bodemonderzoek, onlangs verricht voor het opmaken van de Bodemkaart van België (zie b. v. R. TAVERNIER e. a., *Een reeks Mededelingen over Bodemkartering en verwante proble-*

men, in *Natuurwetenschappelijk Tijdschrift.*, XXXI, 1949, nrs 4-6, blz. 69-191 ; J. AMERYCKX, in *Biekorf*, LIV, 1953, blz. 153 v. en de aldaar aangehaalde studies) volledig zal bekend zijn, zullen we ook nader kunnen bepalen wanneer de fiscus Weinebrugge gevormd werd. Tot nog toe wordt algemeen aanvaard dat de « Duinkerksiaanse transgressie II » rond de jaren 300 begon en circa 700 eindigde. Zo dit bevestigd wordt door de navorsingen van het Centrum voor Bodemonderzoek kan er vóór 700 geen sprake zijn van de fiscus Weinebrugge. De oudste oorkondelijke vermelding van Weinebrugge dateert van 22 Februari 964 (M. GYSSELING en A. C. F. KOCH, *Diplomata Belgica* Brussel, 1950, n. 60, blz. 155).

de Reie en de grenzen van de domaniale eenheid werden later de grenzen van de parochie Sinte Kruis ¹.

Nu weten we dat Sijsele reeds vóór 879 aan Utrecht werd geschonken ². Utrecht heeft echter nooit Gera (= Sint-Kruis) in zijn bezit gehad. Hieruit volgt dus dat dit domein reeds van Sijsele afgescheiden was voordat Sijsele aan Utrecht werd geschonken.

Was Gera 's graven eigendom, dan moet ook Sijsele, waar het oorspronkelijk toe behoorde, eveneens grafelijk bezit, en « regius fiscus », geweest zijn, en dat wel vóór de afscheiding in de ix^e eeuw. Dit kon men ten andere reeds veronderstellen, daar Sijsele tussen twee andere kroondomeinen ligt : Maldegem ³ en Snellegem.

* * *

Enigszins eenvoudiger is het de datum nader te bepalen, waarop de kerk van Sijsele aan het kapittel van Utrecht werd geschonken.

Immers in de parochie Sijsele, die zich eveneens tot de Reie uitstreckte, was een hulpkerk opgericht, toegewijd aan de H. Maagd, de latere O. L. Vrouwkerk van Brugge. Als dochterkerk van Sijsele behoorde ze *ipso facto* tot dezelfde eigenaar als de moederkerk. Welnu, in een brief, waarschijnlijk in het jaar 1073 aan paus Alexander II gericht, schreef bisschop Willem van Utrecht dat de « Brugensis ecclesia in Noviomensi episcopio sita », die sedert haast 200 jaar aan de Utrechtse kanunniken behoort, hun thans onrechtvaardig ontnomen is geworden door Radbodus II, bisschop van Noyon-Doornik.

1. Vgl. E. STRUBBE, *De parochies te Brugge vóór de XII^e eeuw*, in *Album English*, Brugge, 1952, blz. 361.

2. Zie verder, op blz. 184.

3. Zie A. FAYEN, *Liber Traditionum S. Petri Blandiniensis*, Gent, 1906, n. 67, blz. 73 v. : « Inprecatio... marchysi Arnulfi. Ego Arnulfus... tradidi... de

fisco nuncupante Madlingem » (indien men althans enige waarde mag hechten aan deze « oorkonde », die Oppermann vrij onhoofs, zij het ditmaal ook niet zonder reden, als « plumpe Fälschung » terzijde legde (*Die älteren Urkunden des Klosters Blandinium*, I, Utrecht, 1928, blz. 16 v.).

Deze brief bezitten wij niet meer, doch wel het antwoord van de opvolger van Alexander II, paus Gregorius VII, die op 5 Maart 1075 aartsbisschop Manasses van Reims opdracht gaf de zaak te onderzoeken en de Brugse kerk aan de Utrechtse kanunniken te doen terugschenken¹. Het zou echter nog jaren duren voor het geschil beslecht werd en pas in 1124 (of wellicht iets vroeger) kon Utrecht opnieuw vredig bezit nemen van de « ecclesia Sanctae Mariae in Brugge, quae erat prius in Sisela, matri suae subiecta »².

De vrij preciese wijze — « bijna 200 jaar » — waarop in de brief van Gregorius de « oude overlevering » nader omschreven wordt, doet veronderstellen dat bisschop Willem van Utrecht deugdelijk gedateerde stukken had voorgelegd. Blijft dergelijk gegeven altijd enigszins rekbaar, toch leidt het ons terug naar het laatste kwartaal der ix^e eeuw, 875 en wellicht iets later.

Voor de oudste bevolkingskern van Brugge, de agglomeratie links van de Reie³, werd, op een verre uithoek van het domein Snellegem, de parochie Sint Salvator opgericht. Zouden we ons vergissen met de oprichting van de O. L. Vrouwekerk op een uithoek van het domein Sijsele te dateren uit de laatste levensjaren van Boudewijn I (hij stierf in 879), wanneer de Brugse agglomeratie zich rechts van de Reie naar Sijsele toe begon te ontwikkelen?

1. Reg. II, 58. — JAFFÉ-WATTENBACH, n. 4939: « Astruit autem episcopus Traiectensis eandem ecclesiam traditione antiqua sedi suae delegatam ducentis ferme annis absolute et quiete ad usus stipendarios canonicorum Traiectensium detentam » (*Patr. lat.*, t. 148, kol. 410 c).

2. Het verloop van het proces wordt verhaald door M. COENS, *a. a.*, blz. 65-69; de teksten vindt men gedeeltelijk bij S. MULLER, A. C. BOUMAN, K. HEERINGA en F. KETNER, *Oorkondenboek van het Sticht Utrecht*, I, Utrecht, 1920, nrs 232, 286, 301, en ge-

deeltelijk bij J. GAILLIARD, *Inscriptions funéraires et monumentales de la Flandre Occidentale*, I, 2, Brugge, 1866, p. vi-ix.

3. Voor meer bijzonderheden over de oudste geschiedenis van de stad Brugge, zie F. L. GANSHOF, *Iets over Brugge gedurende de preconstitutionele periode van haar geschiedenis*, in *Nederl. Historiebladen*, I, 1938, blz. 281-303; sommige details nader aangeduid bij J. DE SMEDT, *De oude hydrografie van de Stad Brugge*, in *Handel. v. h. Gen. v. Geschied. te Brugge*, LXXXVI, 1949, blz. 5-22.

Kwam de Brugse O. L. Vrouwkerk, in haar hoedanigheid van filiale van Sijsele — « quae prius erat in Sisela, matri suae subiecta » —, circa 875 in het bezit van Utrecht, dan moet Sijsele reeds vóórdien aan Utrecht geschonken geweest zijn.

*
* * *

Wie heeft de schenking gedaan? Daar Sijsele koningsdomein was, kan ze niet zijn uitgegaan van een particulier heer, doch alleen van de Frankische vorst of van de graaf van Vlaanderen.

De eerste veronderstelling schijnt uitgesloten: sedert het verdrag van Verdun (843) lag Utrecht in een ander rijksge-deelte dan Sijsele. Zou de schenking nog vroeger plaats hebben gehad, onder de eerste Karolingers, toen de grenzen van de bisdommen nog vrij vaag waren, dan zou Sijsele wel een integrerend deel van het bisdom Utrecht geworden zijn en niet territoriaal tot Noyon-Doornik hebben blijven behoren, terwijl Utrecht er alleen de patronaatsrechten uitoefende, zoals in feite het geval is geweest.

De meest voor de hand liggende uitweg is aan te nemen dat de graaf van Vlaanderen, *in casu* Boudewijn I, de kerk van Sijsele aan Utrecht heeft geschonken.

Wellicht zijn de moeilijke omstandigheden, waarin de graaf zich bevond bij het begin van zijn regering, de aanleiding geweest waarom hij de bisschop van Utrecht, Hungar, en niet zijn eigen bisschop, Raginelmus van Noyon-Doornik, met deze gift heeft bedacht.

In de lente van 862 had Boudewijn de dochter van Karel de Kale, Judith, verlost uit de burcht Senlis, waar zij door haar vader gevangen werd gehouden ¹. Karel de Kale deed Boudewijn door het hofgerecht veroordelen als vrouwen-schaker en ontrouw vassaal, en gaf bevel Boudewijn zowel als Judith aan te houden. Tevens wist hij te bewerken dat beiden ook door de Kerk geëxcommuniceerd werden, waarschijnlijk

1. Zie over heel deze geschiedenis de studie van H. SPROEM-
BERG, *Judith, Königin von Eng-*

land, Gräfin von Flandern, in
Rev. belge de phil. et d'histoire,
XV, 1936, blz. 397-428; 914-950.

bij monde van de aartsbisschop van Reims Hinkmaar, zeker niet door Rome ¹.

Er bleef Boudewijn en Judith niets anders over dan te vluchten. Waarheen? We weten het niet met zekerheid. Toch kunnen we enigermate hun spoor volgen.

Flodoardus van Reims heeft ons fragmenten bewaard van een drietal brieven van Hinkmaar, waarin de aartsbisschop verbiedt de vluchtelingen op te nemen of ze enige hulp te verlenen ². De oudste van de drie brieven is blijkbaar die aan bisschop Diederik van Kamerijk. Hij wordt door Flodoard het eerst aangehaald en Hinkmaar verzoekt Diederik de excommunicatie van Boudewijn in zijn diocesis bekend te maken : de brief zal dus wel kort na het uitspreken van de banvloek geschreven zijn, in de vroege zomer van 862 ³. De beide andere brieven zijn gericht, één aan Hungar, bisschop van Utrecht, de tweede aan Rorik, aanvoerder der Noormannen, die toentertijde zijn hoofdkwartier te Dorestad moet gehad hebben ⁴. Hinkmaar doet dringend beroep op het geweten van de pas bekeerde Noorman Rorik opdat hij zich in niets zou inlaten met de geëxcommuniceerde Boudewijn ; bisschop Hungar wordt aangemaand eveneens bij Rorik aan te dringen met hetzelfde doel.

Een vierde brief werd aan Lotharius II van Lotharingen

1. De door Hinkmaar opgestelde *Annales Bertiniani*, ad a. 862, geven geen nadere bijzonderheden, doch het blijkt uit het later gedrag van Hinkmaar zelf, die de hardnekkigste tegenstander van Boudewijns huwelijk zal worden en al het mogelijke zal doen om de excommunicatie, zijn werk, niet door paus Nikolaas I verbroken te zien worden. Trouwens in zijn brief over Boudewijn aan Diederik van Kamerijk (zie volg. voetnota) zegt Hinkmaar uitdrukkelijk : « *a se sub anathemate positum* » (indien althans Flodoard de oorspronkelijke tekst juist weergegeven heeft).

2. *Historia Ecclesiae Remensis*, lib. III, 21, 23 en 26. Beste uitgave van de stukken door E. PERELS, *Hincmari epistularum pars prior*, in *Mon. Germ. hist. epist. VIII (Karolini aevi*, t. VI), fasc. 1, Berlijn 1939, blz. 118 en 120.

3. Diederik overleed trouwens op 5 Augustus 862, vgl. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, III, Parijs, 1915, blz. 113 (waar echter verkeerdelijk 863 gedrukt werd).

4. Over Rorik, zie J. DE VRIES *De Wikingers in de Lage Landen*, Haarlem, 1923, blz. 147-215.

gezonden met het verzoek de gevluchte vrouwenschaker niet in zijn rijk op te nemen ¹.

Aan de hand van de « achtervolgingsbrieven » van Hinkmaar kunnen we aldus enigszins de reisweg van Boudewijn en Judith volgen : Kamerijk-Utrecht ², twee bisdommen die onder de rechtsmacht stonden van Lotharius II, niet van Karel de Kale. Ook zullen de (door Hinkmaar opgestelde) *Annales Bertiniani* er Lotharius II een verwijt van maken dat hij Boudewijn gesteund heeft ³. In het najaar vinden we dan beide

1. Hludowici, Karoli et Hlotharii II Conventus apud Saponarias, 6 — edd. A. BORETUS et V. KRAUSE, Hannover, 1833 (*Mon. Germ. hist., Legum sect. II, Capit. Reg. Franc.* 2), blz. 160 volg. : « Quae et verbis et litteris nos (Karel de Kale) et episcopi regni nostri nepoti nostro Hlothario innotuimus... ut nemo nostrum huiusmodi hominem in regno suo recipiat neque immorari permittat ». De tekst van deze « conventus » werd onder naam van koning Karel de Kale door Hinkmaar opgesteld. De samenkomst vond plaats te Savonnière bij Toul op 3 Nov. 862. Waarschijnlijk werd ook de (niet tot ons gekomen) brief aan Lotharius door Hinkmaar opgesteld.

2. Het is minder waarschijnlijk dat Boudewijn zich ook bij Rorik opgehouden heeft. Dreigen met een bondgenootschap met de gevreesde Noorman was een veel probater middel om van de Frankische vorst de goedkeuring van zijn huwelijk te verkrijgen, dan de bedreiging uitvoeren, wat hem definitief zou gecompromitteerd hebben. Trouwens wanneer hij in het najaar van 862 bij Pans Nikolaas I verblijft, zal hij nog steeds met dezelfde bedreiging

voor de dag komen (zie H. SPROEMBERG, *a. a.*, blz. 929 volg., 934 volg.), wel een bewijs dat hij ze niet heeft uitgevoerd.

3. Ad a. 862, ed. WAITZ, blz. 61 : « et quia uxori Bosonis (*nl.* Ingeltrudis) et Balduino, qui filiam eius furatus fuerat in uxorem, excommunicatis communicaverunt (*nl.* Lodewijk de Duitser en Lotharius) ». « Communicaverunt », zegt Hinkmaar. Onder de pen van de anders zo heftige aartsbisschop doet dit vrij vage verwijt en de eveneens vage gezegden in de hoger aangehaalde *conventus* veronderstellen dat Boudewijn en Judith wel een zekere toevlucht hebben gevonden op het grondgebied van Lotharius, doch het laat niet toe te besluiten tot een oponthoud van het jonge paar aan het Lotharingische hof. De uitbundige beschrijving van hun verblijf aldaar door de overigens zo zakelijke H. Sproemberg (*a. a.*, blz. 925 volg.), die hen zelfs daar het huwelijk laat sluiten, wat zeker onjuist is, steunt naar ons weten op geen enkele historische bron. Zo moeilijk blijkt het te zijn het avontuur van Boudewijn en Judith niet met enige romantische trekken op te luisteren.

beklaagden terug te Rome, waar ze hun zaak voor Nikolaas I niet zonder succes wisten te bepleiten. De grote paus heeft er menige brief aan besteed, maar is er tenslotte toch in geslaagd de grimmige weerstand van Hinkmaar te breken en de verzoening met Karel de Kale tot stand te brengen ¹.

Hebben dus Boudewijn en Judith tussen hun vlucht uit Senlis en hun Romereis een tijdlang te Utrecht vertoefd, en werd anderzijds het grafelijk domein Sijsele omstreeks dezelfde tijd ² aan de kerk van Utrecht geschonken, dan ligt de veronderstelling voor de hand dat het een dankgift was van graaf Boudewijn aan bisschop Hungar voor de gastvrijheid bij hem genoten in de zomermaanden van 862. Zeker, het is slechts een hypothese, maar dan toch een hypothese die ons als het ware opgedrongen wordt door de samenloop der gebeurtenissen zelf.

* * *

Toch had de schenking van Sijsele aan de kerk van Utrecht nog een andere betekenis dan die van louter dankbetuiging.

1. Vgl. H. SPROEMBERG, *a. a.*, blz. 930 volg.

2. Mogelijk ook iets later, toen de huwelijkszaak goed afgelopen was en Boudewijn weer veilig in zijn *pagus Flandrensis* het bewind voerde. Dat zou volgens H. SPROEMBERG (*a. a.*, blz. 945, en *Id.*, *Die Entstehung der Grafenschaft Flandern*, I, Berlijn, 1935, 21 volg.) pas einde 866 kunnen zijn: immers, nog op 6 December van dat jaar moet Nikolaas I nogmaals bij Karel de Kale aandringen opdat eindelijk de beloofde goederen aan Boudewijn zouden geschonken worden. Nu stierf bisschop Hungar op 22 December 866 (vgl. G. BROM, in het *Nieuw Nederl. Biograf. Woordenboek*, IV, Leiden, 1918, kol. 791 volg.). Zou het zo te verklaren zijn dat de schenking gedaan werd aan de kerk van Utrecht en

dat, van de scheiding der bisschoppelijke en kanonnikale *neiusae* af, Sijsele steeds beschouwd werd als het bezit van de kanunniken zelf (vgl. S. MULLER, c. s., *Oorkondenboek*, I, n. 301, blz. 210: « ad usus stipendiarios canonicorum Traiectensium »)? Toch dient opgemerkt dat er tegen Sproemberg's late datering van Boudewijn's macht in Vlaanderen heel wat in te brengen is, zoals Prof. Ganshof reeds aanstipte in zijn bespreking van de studie van Sproemberg (*Rev. belge de phil. et d'hist.*, XVI, 1937, blz. 369 volg.). In een studie onlangs verschenen in de *Handelingen der Maatschappij voor Geschiedenis van Oudheidkunde te Gent*, VII, 1953, blz. 55-63, hebben wij getracht de opvatting van Sproemberg meer in détail te weerleggen.

Zijn grafelijke residentie vestigde Boudewijn te Brugge, waar reeds een agglomeratie bestond links van de Reie. Kerkelijk ressorteerde die onder de parochie Sint-Michiels en er was een hulpkerk opgericht met de titel van St. Salvator¹. De parochie Snellegem met de hulpkerk aan de Reie behoorde tot het bisdom Noyon-Doornik. Nu zien we de toemnalige bisschop van Noyon-Doornik, Raginelmus, suffragaan van de aartsbisschop van Reims, in de concilies van deze jaren, steeds trouw aan de zijde van Hinkmaar. Wordt hij nooit rechtstreeks genoemd in verband met Boudewijn en Judith, toch lijdt het geen twijfel dat hij ook in deze zaak *nolens volens* langs de kant stond van zijn, geen andere houding duldende aartsbisschop. Boudewijn nu stond de parochie Sijsele, die zich uitstreckte tot op de rechteroever van de Reie, aan Utrecht af. Hij bracht aldus een ander bisschoppelijk gezag in de stad, en beklemtoonde dit nog door in de eerste jaren na de Noormannenovervallen in het onder Sijsele ressorterend stadsgebied een kerk op te richten. Deze nieuwe O. L. Vrouwkerk, die als dochterkerk van Sijsele eveneens aan Utrecht toekwam, is steeds een doorn in het oog geweest van de Doornikse bisschoppen. Boudewijn, handige politieker als hij was en die bovendien uit ervaring wist hoeveel moeilijkheden een kerkelijke ban kon opleveren, heeft wel de voordelen berekend van twee bisschoppen uit totaal verschillende kerkprovincies enige rechtsmacht te verlenen in de stad waar hij zijn voornaamste burcht had opgericht².

1. Zie *Studiën over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge*. II. *De herkomst van St. Salvatorsparochie*, te verschijnen in *Sacris Erudiri*, deel VI, 2.

2. Zo zien we b.v. in Juni 1128, toen de stad door de bisschop van

Noyon-Doornik in het kerkelijk interdict was gelegd, de O. L. Vrouwkerk openblijven voor de eredienst. (Galbert van Brugge, *De multro... gloriosi Karoli*, 114 — uitg. H. PIRENNE, Parijs, 1891, blz. 164 volg.)

Conspectus materiae

A. KURFESS, Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus	5-13
Dom B. BOTTE, L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales	48-72
W. DÜRIG, Die « Salbung » der Märtyrer. Ein Beitrag zur Märtyrertheologie der Liturgie.	14-47
Dom L. BROU, O.S.B., Études sur les Collectes du Psautier	73-95
Dom M. HUGLO, Le chant « vieux-romain ». Liste des manuscrits et témoins indirects	96-124
S. J. P. VAN DIJK, O.F.M., The Lateran Missal	125-179
J. NOTERDAEME, Studiën over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge. I. Sijsele en het Sint-Maartenskapittel te Utrecht	180-188

Tomi sexti pars altera prodibit mense Augusti.

sub prelo :

E. DEKKERS et AEM. GAAR †

Clavis Patrum Latinorum

editio altera aucta et emendata